Jean Daniélou

ORIGÈNE

Il Genio del Cristianesimo



S.Palamidessi & C.

ROMA

Nihil obstat: Paris, le 5 février 1948
JULES LEBRETON, s. j.

Imprimatur : Paris, le 19 février 1948
P. BROT, vic. gén.

Titolo originale dell'opera:
ORIGÈNE

Traduzione dal francese a cura di
SILVESTRA PALAMIDESSI

INTRODUZIONE

Origène è, con Sant'Agostino, il più grande genio del Cristianesimo antico. Si può dire che, in tutti i campi, egli segna un momento decisivo. È lui il fondatore della scienza biblica attraverso le sue ricerche sulle versioni della Scrittura, con i suoi commentari sia letterali che spirituali dei due Testamenti. È lui che costituisce la prima grande sintesi teologica e che, per primo, in maniera metodica, si sforza di spiegare il mistero cristiano. Egli, infine, è l'uomo che per primo ha descritto le vie dell'ascensione dell'anima verso Dio e fondato così la teologia spirituale, tanto che ci si può chiedere in quale misura non sia stato il precursore del grande movimento monastico del IV secolo.

La sua influenza è stata immensa. Il III e IV secolo sono pieni dei suoi discepoli. Per non parlare che dei più grandi, Eusebio di Cesarea, suo successore alla scuola di questa città, è l'erede del suo pensiero e suo deciso apologista. Didimo continua ad Alessandria la sua opera esegetica e mistica. Attraverso Gregorio il Taumaturgo, che fu suo allievo e che è l'apostolo della Cappadocia, l'eredità del suo pensiero si trasmette ai Grandi Cappadoci. Basilio e Gregorio di Nazianzo faranno dei pezzi scelti delle sue opere che noi possediamo ancora, la *Filocalia*. Gregorio di Nyssa, pur rifiutando i suoi eccessi, è l'erede più intelligente della sua teologia dell'uomo e

della sua mistica. Evagrio Pontico, uno dei più grandi spirituali speculativi, dipende strettamente da lui e diffonde la sua dottrina presso i monaci d'Egitto. Da Evagrio, essa passerà a Cassiano e, come ha rilevato Don Marsili, da Cassiano passerà ai monaci d'Occidente[1]. Il grande dottore mistico Massimo il Confessore avrà un periodo origenista, come ha mostrato il P. de Balthasar[2]. In Occidente, Rufino d'Aquileia farà conoscere la sua opera. Ilario di Poitiers, Ambrogio di Milano, dipenderanno dalla sua esegesi.

Al tempo stesso, la sua opera ha provocato delle appassionate contraddizioni. Già dalla fine del III secolo, Metodio d'Olimpia combatte le sue idee sulla preesistenza delle anime e sulla natura dei corpi resuscitati (*De resurrectione*, I, 29 e 20). Alla fine del IV secolo Epifanio, nel suo *Panarion*, lo accusa di essere stato un precursore di Ario subordinando il Figlio al Padre (LXIV, 4). San Gerolamo aveva iniziato con l'essere suo grande ammiratore e rimarrà sempre suo discepolo in materia di esegesi, ma, sotto l'influenza di Epifanio, scriverà il *Contra Joannem Hierosolymitanum*, ove attacca i suoi errori. Nel 400, un concilio provocato ad Alessandria da Teofilo condanna solennemente gli errori di Origène. La questione si risolleva nel VI secolo, in occasione delle opinioni sostenute dai monaci di Palestina che si basano su Origène. L'imperatore Giustiniano interviene personalmente nel dibattito ed Origène viene condannato al Concilio ecumenico di Costantinopoli (543).

Come dobbiamo interpretare tutto questo? Origène è il primo pensatore cristiano che abbia tentato di spingere lo sforzo dell'intelligenza fino ai suoi estremi limiti nell'investigazione del mistero. Questi limiti, egli li ha più volte sorpassati, ma era forse necessario per poterli fissare esattamente. In un'epoca in cui essi non erano ancora determinati, egli ha cercato di vedere fin dove lo spirito poteva arrivare. È questo che determina la straor-

1 *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Roma 1936.
2 *Liturgie Cosmique*, trad. franc., pag. 121, Parigi 1948.

dinaria grandezza del suo tentativo. Del resto, egli ha sempre fatto questo in uno spirito di obbedienza alla regola della fede, e se in seguito alcune sue opinioni sono state condannate, lui stesso non è mai stato formalmente eretico, poiché queste opinioni concernevano delle questioni che la Chiesa non aveva mai chiarito.

Appassionatamente discusso al suo tempo, lo è ancora oggi e si è lontani dall'intendersi sull'interpretazione del suo pensiero. Alcuni ne fanno un filosofo platonico o neoplatonico, il cui pensiero è estraneo al Cristianesimo: così ritengono De Faye o Hal Koch. Altri vedono in lui, come Bardy o Prat, un teologo ed un esegeta. Questa era già la posizione del vecchio Huet, lo stesso al quale La Fontaine dedicò una celebre epistola. Völker vuole che egli sia stato prima di tutto uno spirituale. Ma il Padre Lieske ha mostrato che la sua spiritualità si fondava su una teologia del Logos.

In realtà, egli è tutto questo contemporaneamente. Ed il preciso errore di coloro che fin qui lo hanno studiato, è stato di voler ricondurre ad un aspetto particolare una personalità la cui caratteristica è stata di aver realizzato l'unità di numerosi domìni differenti e di aver raggiunto così, più di qualsiasi pensatore cristiano prima di San Tommaso, una visione totale del mondo.

Il piano che seguiremo sarà la giustificazione di questa tesi. Vedremo innanzitutto, studiando la vita di Origène, che egli è stato un uomo di Chiesa, un eminente testimone della fede e della vita della comunità cristiana del suo tempo. Cercheremo poi quale sia stata, su di lui, l'influenza della filosofia. È uno dei punti in cui gli studi origenisti da qualche anno hanno progredito, ma sono lontani dall'aver concluso. Dovremo, in questa occasione, dare un abbozzo del movimento filosofico all'epoca di Origène, per situarlo in modo preciso nel pensiero del suo tempo.

Poi affronteremo l'atteggiamento dell'esegeta nei confronti della Bibbia. Sull'allegorismo di Origène solitamente ci si accontenta di genericità. Noi cercheremo di precisare la posizione di Origène in rapporto ai suoi

predecessori. Mostreremo che non bisogna voler semplificare il suo pensiero e – ciò che sarà uno dei risultati più chiari della nostra indagine – che in realtà si trovano in lui diversi tipi di esegesi.

Studieremo allora il suo sistema teologico, esponendone qualche aspetto essenziale. Insisterò poco sulla sua teologia trinitaria, sia perché è stata magistralmente studiata da H.-Ch. Puech, a l'Ecole des Hautes Etudes, e sia perché non è, come ha ben visto De Faye, la parte essenziale del suo sistema. Anche importanti sono la sua dottrina della caduta, la sua teologia della redenzione, la sua angelologia, la sua dottrina della resurrezione, la sua concezione della vita futura. Qui preciseremo l'atteggiamento di Origène, mostrando i punti ove la sua dottrina è stata ulteriormente rifiutata dalla Chiesa, e vedendo anche ciò che deve essere accettato e conservato.

Infine, esamineremo la mistica di Origène, che è forse la parte più notevole della sua opera. Origène è un grande spirituale che, da una parte, segna la transizione fra la mistica escatologica del martirio, tale e quale la troviamo in Ignazio di Antiochia o in Tertulliano, e la mistica contemplativa del monachesimo, così come si manifesterà nel IV secolo. Da un altro lato, per la sua mistica del Logos, egli è il lontano precursore di tutta la tradizione della mistica di Gesù, che si svilupperà in un San Bernardo o in un San Bonaventura, più vicina alla nostra mistica medievale di quanto non lo sia quella di Evagrio Pontico, di Gregorio di Nyssa o dello Pseudo-Dionigi.

Quando al metodo che seguiremo, rimane innanzitutto quello dello studio preciso dei testi. Per Origène, essi sono molto numerosi, poiché la sua opera è la più considerevole dell'antichità, sia profana che cristiana, insieme a quella di Sant'Agostino. «Per quale motivo fare ora il catalogo esatto degli scritti di questo uomo? – scrive Eusebio – Del resto ne abbiamo compilato la lista nella relazione della vita di Panfilo, il santo martire del nostro tempo: là esponemmo quale era lo zelo di Panfilo per le cose divine e vi inserimmo i cataloghi della biblio-

teca che aveva raccolto con le opere di Origène» (*Storia Ecclesiastica*, VI, 32, 3). Sfortunatamente, questa vita di Panfilo si è persa. Ma Gerolamo aveva copiato la lista nella sua lettera XXXIII a Paula. D'altra parte, Eusebio cita un numero considerevole di opere del suo maestro. Questo elenco ci permette di constatare che molti suoi lavori sono andati perduti.

Esiste una seconda difficoltà, che è la croce degli studi origenisti, e cioè che la parte più importante dell'opera di Origene ci è stata tramandata non nel testo greco, ma nelle traduzioni latine del IV secolo. Questo è il caso di una gran parte delle *Omelie*, di numerosi *Commentari* e soprattutto del *Trattato dei Princìpi*. Queste traduzioni sono dovute principalmente a Rufino d'Aquileia e a San Gerolamo. Si può leggere la storia delle discussioni che hanno opposto i due personaggi in Ferd. Cavallera, *Saint Jérôme* (Louvain, 1922) o in F. X. Murphy, *Rufinus of Aquilea* (Washington, 1945), che offre la puntualizzazione più recente.

Ora, noi sappiamo bene che queste traduzioni, in particolare quella di Rufino, non sono esatte, e questo per due ragione. La prima, la più generale, è che Rufino, per adattare il suo autore al pubblico romano, non esitò ad abbreviare certi passaggi che gli sembravano troppo lunghi o ad aggiungere delle spiegazioni. Del resto, a tal proposito Rufino si spiega chiaramente: «Il lavoro non ci è mancato nelle cose che, su tua richiesta, abbiamo tradotto in latino, dovuto al fatto che abbiamo cercato di completare (*supplere*) ciò che Origène aveva esposto davanti ad un pubblico del suo tempo non tanto per spiegare quanto per edificare. Abbiamo fatto la stessa cosa nelle omelie o le esortazioni sulla Genesi e l'Esodo, e soprattutto nelle cose che, stenografate durante le spiegazioni che egli ha dato del Levitico, sono state da noi tradotte sotto forma di commentario. Quale lavoro ci siamo assunti per completare ciò che mancava, per la paura che le questioni sollevate solo di sfuggita e non risolte, cosa che egli aveva l'abitudine di fare nel genere omelitico, provocassero il disgusto del popolo latino! Tut-

tavia, ciò che abbiamo scritto su Giosuè, il libro dei Giudici ed i Salmi 36, 37 e 38, l'abbiamo tradotto semplicemente come si presentava e senza grande sforzo. Ma lo sforzo che è stato necessario per le opere di cui abbiamo parlato, per supplire a ciò che egli aveva omesso, è niente a paragone del lavoro *inextricabilis et immensus* che ci ha richiesto la traduzione dell'Epistola ai Romani» (*A Heraclius*, P. G. XIV, 1292-1293).

Questo testo preziosissimo ci mostra esattamente che cosa ha fatto Rufino nella traduzione delle omelie. Possiamo fidarci di quelle sui Giudici e su Giosuè, ma altrove egli ha completato il testo di Origène, forse ispirandosi a dei commentari perduti. Vi ha aggiunto delle spiegazioni necessarie per il pubblico romano e che, queste ultime, sono facili da scoprire. Così, quando leggiamo: «In greco, questo pane si chiama ἐγκρυφίας (cosa nascosta), ad indicare del pane nascosto e misterioso» (*In Gen. Hom.*, IV, I; Lubac, pag. 126), l'osservazione non può essere che di Rufino. Le traduzioni delle *Omelie su Isaia, Ezechiele, Geremia* che ci ha lasciato Gerolamo sono più fedeli. In effetti, per le ultime possiamo confrontare il testo greco che abbiamo conservato e verificare l'esattezza sostanziale.

Ma vi è un'altra questione più grave e che concerne particolarmente una delle opere capitali di Origène, il *De Principiis*. Quest'opera è quella che contiene le più audaci dottrine di Origène. Essa fu tradotta da Rufino nel 398. Ora, egli stesso ci dice, nella sua introduzione, che ha seguito l'esempio di Gerolamo nella traduzione che questi aveva fatto delle Omelie: «Quando, nel testo greco, si trovava qualche passaggio scandaloso, egli passò dappertutto la lima, egli tradusse e censurò, in modo che il lettore latino non vi trovasse più nulla che si allontanasse dalla fede» (*De Principiis*, Pref., 2). Era tanto persuaso del suo diritto che credeva che i libri di Origène fossero stati falsificati dagli eretici, così come spiega nel suo *De adulteratione librorum Origenis*.

Gerolamo scrisse a sua volta una traduzione più fedele del libro, per combattere quella di Rufino, ma que-

sta è andata perduta. Perciò dobbiamo utilizzare la traduzione di Rufino con precauzione. Nella sua edizione, Koetschau la completa con i frammenti greci che possediamo dalla *Filocalia*, dal *Florilegio* di Giustiniano, da certi autori influenzati da Origène, in cui possiamo pensare di ritrovare la sua dottrina, come Gregorio di Nyssa. Su questa questione, oltre all'edizione di Koetschau, si può leggere lo studio di Bardy, *Recherche sur l'histoire du texte du De Principiis d'Origène*, ed anche il volume di De Faye sulla dottrina di Origène, che discute il testo di Rufino su dei punti ben precisi.

Detto questo, le principali opere di Origène sono per prima cosa i suoi lavori relativi alla Scrittura, che sono la parte più considerevole della sua opera: le *Esaple*, composte dal 240 al 245, e che sono una concordanza dei differenti testi della Bibbia, greci ed ebrei. Quanto ai lavori di esegesi, essi si collegano a tre generi.

Vi sono dapprima i *Commentari*, in cui si trova l'eco degli insegnamenti di Origène al Didaskalèion. Abbiamo perduto il *Commentario sulla Genesi*, che Sant'Ambrogio aveva ancora sotto gli occhi componendo il *De Paradiso* e l'*Hexaméron*; del *Commentario sui Salmi*, in quarantasei libri, ci rimangono dei frammenti nelle catene e, del resto, Eusebio di Cesarea lo ha utilizzato abbondantemente nel suo Commentario. Per contro, possediamo una parte del *Commentario sul Cantico dei Cantici*, scritto nel 240-241, nella traduzione di Rufino; il *Commentario dell'Evangelo di San Matteo*, in greco per i tomi da X a XVII, in una traduzione latina (*Commentariorum Series*) per il resto; il *Commentario dell'Evangelo di San Giovanni*, di cui ci restano in greco otto libri: la prima parte è anteriore alla partenza da Alessandria, la seconda è stata scritta da Origène verso la fine della sua vita; il *Commentario dell'Epistola ai Romani*, che abbiamo in una traduzione di Rufino, in dieci libri, che appare senz'altro un rimaneggiamento. In Egitto sono stati trovati recentemente dei frammenti greci, che permetteranno di valutare il lavoro di Rufino.

Vengono poi le *Omelie*, che sono l'eco della predica-

zione di Origène a Cesarea, alla fine della sua vita. Possediamo 16 omelie sulla *Genesi*, 13 sull'*Esodo*, 16 sul *Levitico*, 28 sui *Numeri*, tutte nella traduzione di Rufino. Abbiamo, sempre tradotte da Rufino, 28 omelie su *Giosuè*, 9 sui *Giudici*, 9 sui *Salmi*. Rimane una omelia in greco ed una in traduzione latina sul *Libro dei Re*. Tradotte da San Gerolamo, abbiamo 25 omelie su *Isaia*, 14 su *Ezechiele*, 20 su *Geremia* in greco e 2 in latino e 39 omelie su *Luca*.

Infine l'ultimo genere era gli scòlii o σημειώσεις, che erano delle brevi note su un passaggio difficile, e di cui non possediamo più nulla. Ne esistono sicuramente molti nelle catene, ma è molto difficile distinguere ciò che è scòlio e ciò che è frammento di commentari perduti.

Citiamo poi la grande opera teologica di Origène, il *De Principiis* o Περὶ Ἀρκῶν, scritto prima del 230 e che è uno dei primi dell'autore. Esso comprende quattro libri: Dio e gli esseri celesti; il mondo materiale e l'uomo; il libero arbitrio; la Scrittura. Purtroppo non lo possediamo che nella traduzione di Rufino. A fianco, abbiamo la grande opera apologetica, il *Contra Celsum*, che è una risposta al libro del filosofo Celso, il *Discorso verace*. Di questa, ne possediamo il testo integrale in greco. È un'opera della fine della vita di Origène, posteriore al 248. Abbiamo perduto i dieci libri degli *Stromata*. In più, ci sono rimasti due trattati ascetici, l'*Esortazione al Martirio*, indirizzata ad Ambrogio al tempo della persecuzione di Massimino (235) ed il *Trattato della preghiera* (*De Oratione*), che si ricollega al genere mistagogico ed ove Origène spiega dapprima la preghiera in generale, e poi commenta il *Padre Nostro*. Questo commento faceva parte dell'iniziazione battesimale. Si ritrova un piano analogo nel *De Oratione* di Tertulliano, il *De Oratione* di Gregorio di Nyssa, il *De Sacramentis* di Ambrogio. Infine, della sua immensa corrispondenza, abbiamo conservato due lettere: una, esegetica, a Giulio Africano, sulla canonicità della storia di Susanna, e l'altra sui rapporti fra la cultura profana ed il Cristianesimo, indirizzata a San Gregorio il Taumaturgo.

A fianco di questo, le catene esegetiche hanno già fornito dei numerosi frammenti di opere perdute. René Cadiou ha anche pubblicato dei frammenti inediti di Origène sui Salmi (Parigi, 1935). Sulla questione delle catene, si può leggere l'articolo di Devreesse (*Sup. Dict. Bib.*, I, col. 1084). Tuttavia, l'utilizzazione di questi frammenti pone numerosi problemi, e talvolta è difficile stabilirne l'autenticità. In un importante articolo, il P. de Balthasar ha mostrato che i frammenti dei Salmi attribuiti ad Origène nella *Patrologia Greca*, erano in realtà di Evagrio (*Die Hiera des Evagrius, Zeit. Kat. Theol.*, 1939, pag. 86; pag. 181). Dal canto suo, Cadiou ha stabilito che questi frammenti erano spesso dei riassunti in cui non si è più assolutamente sicuri di trovare il pensiero autentico.

D'altra parte, l'eredità letteraria di Origène viene ad aumentarsi di pezzi importanti, in seguito alle scoperte fatte recentemente in Egitto, ed i cui risultati sono stati esposti da Guéraud, professore al Liceo francese del Cairo, in un articolo della *Revue d'Histoire des religions* (gennaio 1946, pag. 84). Questi papiri contengono, in particolare, due pezzi fondamentali. Il primo è costituito da due testi sulla Pasqua. L'interesse di questa scoperta, oltre a quello che ci insegna sul pensiero di Origène, è che forse ci permetterà di gettare qualche luce su una questione attualmente dibattuta, che è quella dell'origine di un gruppo di omelie sulla Pasqua contenute nelle *Spuria* di Crisostomo e che il P. Ch. Martin ha creduto di poter attribuire ad Ippolito di Roma. Ora, questo viene vivamente contestato da Don Connolly (*Journ. Th. St.*, 1945, pag. 192). Due scoperte recenti permettono di far progredire il dibattito: una è la pubblicazione, da parte di Campbell Bonner, di un'omelia pasquale di Melitone di Sardi (fine del II secolo), e l'altra quella delle Omelie di Origène.

In secondo luogo, la documentazione contiene il resoconto di un piccolo concilio ove Origène esamina l'ortodossia di un vescovo Eracleida. Noi sappiamo che Origène era stato più volte chiamato, particolarmente in A-

rabia, per procedere a delle simili inchieste. Tuttavia, è impossibile far coincidere il passaggio trovato con alcuno dei suoi episodi. Rimane che questo testo è di un grande interesse per farci conoscere Origène nelle sue funzioni ufficiali nella Chiesa e mostrarci in particolare la sua ortodossia trinitaria[3].

Come studi su Origène, indicherò qui soltanto alcuni lavori generali ai quali faremo spesso allusione. Per le questioni particolari, daremo la bibliografia man mano e nella misura in cui le affronteremo. Lascio da parte le diverse patrologie (Cayré, Rauschen-Altaner, Steidle), le Storie della letteratura cristiana antica (Bardenhever, Puech, Harnack), le Storie dei dogmi (Harnack, Seeberg, Tixeront). Le principali opere su Origène sono, nel XVII secolo, Huet (*Origeniana*, Migne, P. G., XVII, 633-1284), che rimane l'esposizione più esatta e più intelligente del pensiero teologico di Origène. Le questioni di testo o di storia sono evidentemente sorpassate. Nel XIX secolo, l'opera più importante è quella di Redepenning, *Origenes eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre* (Bonn, 1841-1848). In francese, per non dir nulla di Freppel, vi è l'opera di M.-J. Denis, *De la philosophie d'Origène* (Parigi, 1844), che dà una veduta d'insieme del sistema (teologico, antropologico, escatologico), ma senza critica di sorta. In inglese, bisogna leggere l'opera di Biff, *The christian platonists of Alexandria* (Oxford, 1866), di cui la seconda parte è consacrata ad Origène e che dà dei suggerimenti interessanti sui rapporti fra Origène e l'ambiente alessandrino, ed anche sulla sua esegesi. Il piccolo libro

[3] La prima edizione d'insieme delle opere di Origène, contenente il testo greco, è quella del maurista De la Rue, 4 voll., Parigi, 1733-1759. Essa è riprodotta, con qualche complemento, in Migne, P. G., XI-XVII. Poi l'edizione del *Corpus* di Berlino è apparsa in gran parte, in particolare I-II: *Contra Celsum, De Oratione, Esortazione al martirio* (Kœtschau); III, *Omelie su Geremia* (Klostermann); IV, *Commentario su san Giovanni* (Preuschen); V, *De Principiis* (Kœtschau); VI, VII, VIII, *Omelie sull'Antico Testamento* (Baehrens); IX, *Omelie su san Luca* (Rauer); X e XI, *Commentario su san Matteo* (Klostermann). Si può anche segnalare l'edizione di Lommatzsch, Berlino, 1831-1848 (25 voll.). Noi abbiamo qualche traduzione recente, in particolare *De Oratione, Esortazione al martirio*, De Bardy (Gabalda, 1932), *Omelie sulla Genesi*, De Lubac-Doutreleau (Sources chrétiennes, 1945), *Omelie sull'Esodo*, De Lubac-Fortier (1947).

del Padre Prat, *Origène le théologien et l'exégète* (Parigi, 1907) è una raccolta di pezzi scelti preceduti da un'introduzione importante per la posizione dell'autore molto favorevole ad Origène, e per quello che egli dice della sua esegesi.

Arriviamo quindi alle grandi opere più recenti, che hanno instaurato l'attuale dibattito intorno ad Origène. Quella che ha aperto la questione è la grande opera di Eugène De Faye, *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée* (Parigi, 1923-1928). De Faye ha preso una posizione estremista su due punti: da una parte, egli critica severamente le fonti e non utilizza che con precauzione le traduzioni latine; in secondo luogo, fa del sistema di Origène un sistema filosofico non cristiano. Il primo volume concerne la vita e le opere, il secondo l'ambiente filosofico, il terzo il sistema. Al libro di De Faye risponde l'articolo *Origène* di Bardy (D. T. C., XI, 1489-1565), che difende il carattere biblico del pensiero di Origène e, dello stesso autore, gli *Etudes sur le texte du De Principiis*, che reagiscono contro il radicalismo di De Faye circa le traduzioni latine.

Al contrario, il libro di Hal Koch, *Pronoia et paideusis, Etude sur Origène et ses relations avec le platonisme* (Lipsia, 1932), si sforza di precisare la tesi di De Faye mostrando, su dei punti precisi, i rapporti fra Origène ed i filosofi del suo tempo. Parallelamente, ma con molta più moderazione, il bel libro di René Cadiou, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au début du IIIe siècle* (Parigi, 1935), mostra la formazione del pensiero di Origène sia nel suo fondo cristiano e sia nel suo ambiente filosofico. Bisogna completarlo con l'*Introduction au systeme d'Origène*, dello stesso autore (Parigi 1932). Mentre questi diversi autori cercano soprattutto le fonti del pensiero di Origène, lo studio del P. von Balthasar, *Le mystérion d'Origène* (Rech. Sc. rel., 1936-1937) cerca di carpire la visione del mondo di Origène dall'interno, e rimane l'introduzione più penetrante per chi vuole comprendere il nostro autore.

Un nuovo problema è stato sollevato dal libro ugual-

mente importante di Walther Völker, *Das Volkommenheitsideal des Origenes* (Tübingue, 1931), che è uno studio sulla mistica di Origène in cui l'autore vuole mostrare che Origène è innanzitutto un grande spirituale. Il libro ha provocato una replica del P. Aloysius Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Müster, 1938), ove l'autore stabilisce che la spiritualità di Origène poggia su una teologia del Logos e dell'unione dell'anima con lui, aspetto che Völker aveva trascurato, ma questa negligenza non toglie il grande interesse del suo lavoro. Un nuovo aspetto della spiritualità di Origène è stato valorizzato da Don Etienne Tavares Bettencourt nella sua opera: *Doctrina ascetica Origenis, seu quid docuerit de ratione animæ humanæ cum dœmonibus* (Roma, 1945). Si tratta dell'importanza del ruolo dei buoni e dei cattivi angeli nella vita spirituale. Noi non conoscevamo ancora l'opera di Don Bettencourt quando abbiamo composto questo libro e si vedrà che giungiamo a dei risultati vicini ai suoi. Io sono ugualmente grandemente debitore all'insegnamento orale di H.-Ch. Puech, a l'Ecole des Hautes-Etudes ed ai consigli del R. P. Lebreton.

Libro Primo

ORIGÈNE E IL SUO TEMPO

Capitolo I

VITA DI ORIGÈNE

Origène è uno dei personaggi dell'antichità cristiana sul quale siamo meglio informati. In effetti, su di lui possediamo dei documenti preziosi. Il primo è il *Libro VI* della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. Eusebio visse in un ambiente ove il ricordo di Origène era ancora molto vivo. È a Cesarea che Origène passò gli ultimi venti anni della sua vita a partire dal 230. Eusebio, che vi viveva verso il 300, conobbe degli uomini che avevano vissuto con Origène. Egli stesso ce lo dice: «Il poco che racconteremo di lui, l'esporremo in base a diverse lettere ed al racconto dei suoi amici che sono sopravvissuti sino a noi» (VI, 2, 1). Altrove, egli aggiunge: «Mille altri tratti di Origène ci sono stati ancora trasmessi dai presbiteri che hanno vissuto sino a noi» (VI, 33, 4).

Del resto, Eusebio aveva avuto in Cesarea un predecessore che aveva incominciato a raccogliere tutto quello che concerneva Origène, custodendo al tempo stesso la sua biblioteca: questo personaggio è Panfilo. Eusebio racconta: «Quando ce ne sarà bisogno si potrà consultare, per conoscere ciò che concerne quest'uomo, l'apologia che io e Panfilo, il santo martire del nostro tempo,

abbiamo fatto su di lui. L'abbiamo composta insieme con cura per combattere la gente malevola» (VI, 33, 4). Non sappiamo se Panfilo conobbe personalmente Origène, ma visse a Cesarea poco dopo di lui ed introdusse Eusebio nella biblioteca di Origène. Ed insieme, essi avevano composto un'*Apologia* del maestro. Sfortunatamente, di questa *Apologia* non rimane che il Libro I, nella traduzione di Rufino, e che concerne solamente i problemi teologici.

Infine, una terza fonte è il discorso di riconoscenza che Gregorio di Neo-Cesarea indirizza ad Origène, di cui era stato allievo a Cesarea, prima di lasciarlo per ritornare nel Ponto, la sua patria (*P. G.*, X, 1049-1105). Questo discorso contiene pochi dettagli biografici, ma molti tratti importanti per conoscere la personalità e l'attività di Origène. Gregorio di Neo-Cesarea fu il grande apostolo della Cappadocia. Questa testimonianza di un santo è molto preziosa, anche perché è in Gregorio che noi abbiamo l'intermediario fra Origène ed i Cappadoci. È lui, in effetti, che convertì Macrina, la nonna di Gregorio di Nyssa e di Basilio e che le trasmesse, con la fede, l'ammiratore per il maestro di cui le aveva spiegato gli splendori.

Noi seguiremo il racconto di Eusebio completandolo con gli altri documenti ed anche con gli insegnamenti che ci fornisce l'opera stessa di Origène. Su questa questione biografica, si può leggere l'opera di René Cadiou: *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au début du IIIe siècle*, ed il primo volume dell'opera di De Faye: *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*. Tuttavia, questi due libri sono più orientati verso la storia del pensiero di Origène che verso quella dei suoi rapporti con la comunità cristiana. Al contrario, è su questo aspetto che insisteremo, vedendo ciò che la vita di Origène ci insegna non solo sulla sua personalità, ma sulla vita della Chiesa della sua epoca. A tale riguardo, esiste un libro molto interessante di A. von Harnack, che raccoglie tutto ciò che le opere esegetiche di Origène contengono sulla vita della Chiesa: *Die Kirchengeschichtliche Ertrag*

der exegetischen Arbeiten des Origenes (T. und. U., XLII, 3, 4, Lipsia 1918-1919). In effetti è indispensabile ricordare, poiché questo è spesso dimenticato, che Origène è prima di tutto un uomo di Chiesa, *vir ecclesiasticus*, come si definisce egli stesso in *In Luc. Hom.*, XVI (C. B., IX, 109).

Il testo di Eusebio inizia con il racconto del martirio del padre di Origène, Leonida, avvenuto ad Alessandria sotto la persecuzione di Severo. Questo ci fornisce già delle notevoli indicazioni. Origène è nato in Egitto, forse ad Alessandria. Egli è nato in una famiglia cristiana, ed anche questo è un tratto importante. Incominciamo ad avere con lui il frutto di un Cristianesimo di numerose generazioni.

Sull'educazione che gli impartisce il padre, Eusebio scrive un prezioso paragrafo: «Suo padre, oltre al ciclo dell'insegnamento dei bambini (πρὸς τη τῶν ἐγκυκλίων παιδεία) si preoccupava, già dai suoi primi anni, di esercitarlo nelle Sacre Scritture... Egli esigeva ogni giorno da lui delle recitazioni e dei resoconti. Il bambino non aveva in questo alcuna ripugnanza; si applicava anzi con uno zelo eccessivo (ἄγαν προθυμότατα), tanto che non si accontentava, per le Sacre Scritture, del senso ovvio, ma cercava più lontano e già da quel tempo si occupava con cura delle teorie più profonde, mettendo anche in difficoltà suo padre. Leonida, in apparenza e davanti a lui, lo rimproverava, esortandolo a non cercare nulla che fosse al di sopra della sua età, ma, dentro di sé, si rallegrava grandemente» (VI, 2, 7-11).

In questo testo, bisogna tener conto di una certa esagerazione che è nello stile dell'agiografia antica, e talvolta moderna. Eusebio vede Origène a sei anni tale e quale sarà nella sua maturità, mentre si applica alla θεωρία βαθυτέρα, cioè all'esegesi spirituale. Egli ci dice, un po' prima, «che in ciò che concerneva Origène, anche le fasce della sua culla apparivano degne di memoria» (VI, 2, 2). E questa frase ci inquieta un poco. Ma la sostanza del racconto rimane vera e preziosa. Essa ci mostra subito l'educazione di un bambino cristiano, che da un la-

to riceve l'insegnamento del *grammaticus*, alla scuola pagana, ed al quale, d'altro canto, tutti i giorni suo padre fa apprendere la sua Bibbia. Così faceva la madre di Macrina, la sorella di San Basilio.

Del resto, abbiamo un'espressione che conviene troppo bene ad Origène, con il suo temperamento copto, per essere esagerata: è questo zelo *eccessivo*, questa passione ardente con la quale, già dall'inizio, egli si attacca alla Scrittura. Un po' più avanti, Eusebio parla della predilizione (προαίρεσις) che egli ebbe subito per la parola divina (τὸν θεῖον λόγον). Si può dire che Origène bambino ha dato il suo cuore al θεῖος λόγος, l'ha scelto liberamente e rimarrà sempre l'uomo della conoscenza e dell'amore del λογός, nel suo doppio senso di Verbo sussistente e di Parola scritturale.

Prima di lasciare Leonida, rimane da citare un bel tratto sulla sua fede e sull'amore per suo figlio: «Si dice che egli andava spesso vicino a lui durante il suo sonno, gli scopriva il petto e, come se lo Spirito divino avesse fatto il suo santuario all'interno, lo baciava con rispetto (σεβασμίως) e si riteneva felice della sua fortuna di padre» (VI, 2, 11). Il baciare è un gesto rituale dell'antichità cristiana, che indica la venerazione: così il sacerdote bacia l'altare, bacia l'Evangelo. Così Leonida baciava il corpo di suo figlio, Tempio dello Spirito Santo.

Nutrito di Scrittura, l'infanzia di Origène è stata anche segnata da un secondo carattere della vita cristiana del tempo: la presenza del martirio. La sua fanciullezza è trascorsa in piena epoca di persecuzione. Eusebio ci indica quella in cui morì Leonida, ed è un'indicazione cronologica preziosa: «Quando Severo sollevò anch'egli una persecuzione contro i cristiani» (VI, 1, 1). Si tratta di Settimio Severo, il fondatore della dinastia dei Severi che in quel momento succedeva agli Antonini. Nei confronti dei cristiani, Settimio Severo inaugurò una politica più rigorosa, prendendo l'iniziativa degli inseguimenti. Questi editti si alterneranno con periodi di calma sino alla fine del III secolo. All'inizio, l'imperatore era apparso ben disposto, ed è a lui che Tertulliano, nel 198,

indirizzò il suo *Apologetico*. Ciò non impedì all'imperatore di promulgare, nel 202, un editto rigoroso, ed è in questa data che fu martirizzato Leonida.

Quali sentimenti queste persecuzioni abbiano svegliato nell'anima ardente dell'adolescente Origène, Eusebio le descrive in una pagina molto bella: «Severo era al decimo anno del suo regno [egli era succeduto a Pertinace nel 193]. Leto governava Alessandria ed il resto dell'Egitto, Demetrio aveva ricevuto di recente, dopo Giuliano, l'amministrazione delle chiese di questo paese. Il fuoco della persecuzione andava ingrandendo e migliaia di cristiani avevano cinto la corona del martirio. [Fu durante questa persecuzione che furono martirizzate in Africa Perpetua e Felicita]. Un tale desiderio di martirio si impadronì dell'anima di Origène, ancora giovane fanciullo (ἔρως τοσοῦτος μαρτυρίου), che andare incontro ai pericoli, balzare e lanciarsi nel combattimento era per lui una gioia... Sua madre lo esortava ad avere pietà del suo amore materno; ma vedendolo più fortemente teso quando, dopo l'arresto di suo padre, egli si donava completamente al suo slancio per il martirio, gli nascose tutti gli abiti e gli impose forzatamente di rimanere in casa... Ma lui, non potendo restare inattivo, inviò a suo padre una lettera di esortazione al martirio (προτρεπτικωτάτην) nella quale lo incoraggiava e gli diceva espressamente: Fai attenzione a non prendere un altro partito per causa nostra» (VI, 2, 4-6).

Qui ancora, siamo all'origine di una costante dell'anima di Origène. Per tutta la sua vita, egli resterà proteso verso il martirio. E per tale motivo egli è una delle più perfette incarnazioni del Cristianesimo del suo tempo. All'epoca della persecuzione di Massimino, egli scriverà l'*Esortazione al Martirio* (Εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος), ove ritroviamo sviluppata nella maturità l'esortazione indirizzata da bambino a suo padre. Origène è qui da schierare a fianco di Ignazio di Antiochia per il suo desiderio di martirio, di Tertulliano per la sua esaltazione del martirio come vittoria sul demonio, di Clemente d'Alessandria per la sua dottrina del martirio come perfe-

zione dell'amore. Egli stesso sarà torturato sotto Decio: «Durante numerosi giorni, ebbe i piedi nei ceppi sino al quarto foro, e fu minacciato con il fuoco» (VI, 39, 5).

Ritorneremo sull'importanza capitale del martirio nel pensiero di Origène. Ciò che qui è sufficiente dire, è che il martirio per lui è una delle prove della verità del Cristianesimo, non soltanto perché mostra i cristiani capaci di morire per la loro fede – altri fanno questo per la loro patria o per le loro idee – ma perché il disprezzo della morte che si ritrova nei martiri è l'espressione della loro vittoria già acquisita sulle potenze malvagie di cui la morte è lo sprone, perché costituisce una presenza vivente della resurrezione della quale è, per i carismi dei martiri ed in particolare per la loro impassibilità, come una anticipazione, continuando infine ad operare così la redenzione. Su questo argomento, è necessario vedere il *Contra Celsum*, I, 24 - II, 47 - VIII, 44; *Comm. Joh.*, VI, 54; Preuschen 163.

Ma torniamo alla vita di Origène. Morto suo padre, egli si trova a diciassette anni – ciò ci permette, poiché siamo nel 202, di fissare la sua nascita al 185 – con il fardello della famiglia: «Quando suo padre morì martire – ci dice Eusebio – egli rimase solo con sua madre e sei fratelli più piccoli. I beni di suo padre furono sequestrati dagli agenti del fisco e lui stesso, con la sua famiglia, si trovò nel bisogno» (VI, 2, 12). Ebbe però la fortuna di poter continuare i suoi studi grazia all'aiuto di una donna «molto ricca e molto notevole», che Eusebio non nomina. Come si trovò più avanti «essendosi applicato con un ardore ancora più grande di prima agli studi dei Greci, egli potè ben presto prendere la professione di grammatico e provvedere ai bisogni della sua famiglia» (VI, 2, 15).

A proposito della protettrice di Origène, Eusebio fa un'osservazione che rileviamo perché sottolinea un nuovo tratto del suo carattere: «Questa donna – dice Eusebio – trattava con riguardo un uomo forte conosciuto fra gli eretici di Alessandria, che era di Antiochia. Ora, mentre molta gente, non solo eretici ma anche dei nostri, si riunivano attorno a quest'uomo, perché Paolo –

questo era il suo nome – sembrava competente nella scienza, mai Origène acconsentì ad unirsi a lui nella preghiera. Egli conservava, sin dall'infanzia, la regola della Chiesa (κανόνα ἐχχλησίας), e provava disgusto, come dice egli stesso in questi termini, per gli insegnamenti delle eresie» (VI, 2, 14).

Questo passaggio è importante. Può essere stato sottolineato da Eusebio con un'intenzione apologetica, ma rimane la caratteristica di Origène. Questi ha sempre aderito al canone della fede, come espone all'inizio del *De Principiis*. Egli non ha mai voluto essere altro che il difensore della fede contro gli eretici (*Comm. Joh.*, V, 8). La sua opera è, in gran parte, diretta contro le eresie di allora, in particolare contro Marcione ed Eracleone. Se egli stesso ha proposto delle opinioni che più tardi sono state respinte dal magistero, lo ha fatto in tutta sottomissione alla Chiesa ed a titolo di esercizio.

Ciò che qui appare in lui, è un profondo senso della Chiesa e della sua unità. Questo senso della Chiesa andrà sempre più approfondendosi. È in una delle sue ultime opere, le *Omelie su Giosuè*, che egli vi consacra le trattazioni più belle e in cui si trova la sua teologia del corpo mistico. Possiamo rilevarvi solo questo bel passaggio: « Io, che porto il nome di prete e che pretendo di predicare la parola di Dio, se faccio qualche cosa contro la disciplina della Chiesa e la regola dell'Evangelo, che la Chiesa universale nella sua unità mi separi» (VII, 7; Baehrens 334, 11-15). Questo senso della Chiesa e della sua unità, che ricorda l'insegnamento del suo grande contemporaneo Cipriano, in Origène risale alla sua infanzia, e rimarrà una caratteristica di tutta la sua vita.

Origène era dunque professore di grammatica quando intervenne un avvenimento decisivo, che Eusebio riporta nel capitolo III: «Tuttavia, mentre era occupato nel suo insegnamento, così come racconta egli stesso nei suoi scritti, non si trovava ad Alessandria più nessuno per catechizzare: tutti si allontanavano per la minaccia della persecuzione, e qualcuno dei pagani venne a lui per sentire la parola di Dio... Egli aveva diciotto anni quando

fu messo alla Scuola della catechesi... Quando vide i discepoli venire a lui più numerosi, poiché era il solo al quale Demetrio, capo della Chiesa, aveva affidato la scuola della catechesi, giudicò incompatibile l'insegnamento delle scienze grammaticali con il lavoro che ha lo scopo di dare le conoscenze divine e, senza indugio, ruppe con il primo, considerandolo inutile ed opposto agli studi sacri; cedette tutto ciò che aveva di opere antiche, le cui copie erano mirabilmente scritte» (VI, 3, 1-8).

L'interpretazione di questo testo è capitale per una delle questioni più importanti della storia religiosa del tempo, quella della «Scuola di Alessandria». Quando si parla della «Scuola di Alessandria», questa parola evoca l'idea di una istituzione stabile in cui era impartito un alto insegnamento teologico e di cui Clemente Alessandrino e Origène sarebbero stati i principali maestri. Partendo da questa concezione, si interpreta il nostro testo come a significare la nomina di Origène a questo alto insegnamento, in cui sarebbe succeduto a Clemente, a sua volta successore di Panteno. In particolare, questa è la concezione di De Faye (*Origène*, I, pag. 10).

Cadiou per primo si è sollevato contro questa interpretazione (*Jeunesse d'Origène*, pag. 31). La questione è stata ripresa in modo magistrale da Bardy in un articolo che mi sembra definitivo (*Aux origines de l'Ecole d'Alexandrie*, Vivre et Penser, *Revue Biblique*, 2ª serie, pag. 85 e segg.). Dal suo studio risulta che bisogna distinguere tre cose: da una parte, i filosofi pagani d'allora tenevano scuola, ossia raccoglievano intorno a sé degli allievi; i filosofi cristiani, Giustino, Clemente, facevano altrettanto. Però non erano delle istituzioni stabili. Origène, ad un certo momento della sua vita, ha creato una specie di insegnamento superiore, in cui insegnava le arti liberali, la filosofia, la Scrittura. Ma non è di questo che si tratta nel testo di cui stiamo parlando.

In secondo luogo, si può chiamare «Scuola di Alessandria» un gruppo di pensatori che, al di fuori di tutte le istituzioni, professano delle opinioni simili. È il vero senso dell'espressione. Ma non si tratta neppure di questo.

In terzo luogo, la fine del II secolo e gli inizi del III vedono svilupparsi l'organizzazione dell'insegnamento catechetico. Fino a quel momento, la preparazione dei nuovi cristiani al battesimo ci faceva un po' alla buona, a seconda delle proprie relazioni. Ora, in quest'epoca, tale preparazione si organizza. I vescovi affidano questa carica a dei cristiani istruiti, consegnando loro il libro, ma non imponendo le mani: essi rimanevano dei laici. Troviamo queste indicazioni in un testo del tempo, la *Tradizione Apostolica* di Ippolito di Roma (12; Don Botte, pag. 43). È l'origine del grado di lettore.

Ora, è evidentemente di questo che si tratta nel nostro testo: «La missione che Demetrio affidò allora a Origène è molto chiaramente espressa da Eusebio: è una missione di catechesi. Non si tratta di un insegnamento superiore, ma di un insegnamento elementare; non si tratta di fare dei sapienti, di iniziare alla gnosi dei cristiani già battezzati, ma di preparare i pagani a ricevere il battesimo» (Bardy, pag. 87). Questo ruolo di catechista, Origène stesso ce lo descrive in diversi passaggi delle sue opere. Si tratta di insegnare la dottrina (*Contra Celsum*, III, 15), ma anche di istruire sulla vita cristiana: «Voi che desiderate il santo battesimo – dirà più tardi Origène in un'omelia – voi dovete innanzitutto, udendo la parola di Dio, strappare le radici dei vizi, correggere i vostri costumi barbari e rudi ed assumere l'umiltà e la dolcezza del Cristo, per poter ricevere la grazia dello spirito» (*In Lev. Hom.*, VI, 2).

Adesso, si vede esattamente che cosa significa il racconto di Eusebio. Siamo in pieno periodo di persecuzione, e non vi è più nessuno per assicurare l'istruzione dei candidati al battesimo. Il fatto che si sia ricorsi a Origène, malgrado la sua giovinezza, prova quanto la sua scienza già si imponesse. Egli, che prendeva tutte le cose seriamente, come nota Bardy, «prese sul serio, quasi sul tragico, le sue nuove funzioni» (pag. 87). Abbandonò allora l'insegnamento della grammatica e vendette anche tutti i suoi cari libri «mirabilmente scritti», dice Eusebio. Egli voleva darsi totalmente al suo nuovo incarico.

Ormai la sua vita sarà esclusivamente consacrata allo studio della Scrittura ed alla formazione dei catecumeni. Così, dopo un primo periodo in cui acquisì una cultura letteraria contemporaneamente ad una cultura primaria della Scrittura, si consacrò, in questo momento della sua vita, totalmente a quest'ultima. Eusebio ritorna sull'argomento a più riprese: «Egli dedicava la maggior parte della sua notte allo studio delle Sacre Scritture... (VI, 3, 9). Era occupato ad Alessandria all'opera dell'insegnamento divino, si concedeva a tutti coloro che l'avvicinavano liberamente, giorno e notte, sacrificando senza esitazione tutto il suo tempo libero ai suoi diversi studi ed a coloro che venivano a lui» (VI, 8, 6). Questa è la prima parte dell'attività biblica di Origène. Egli dovette acquisire così una profonda conoscenza della Bibbia, ma ciò era solamente in vista della formazione dei catecumeni.

Bisogna aggiungere che le circostanze conferiscono a questo insegnamento un carattere particolarmente commovente. Questi uomini che si presentavano ad Origène per essere catechizzati sapevano che, solo con questo, si esponevano al martirio. Così, per Origène, insegnare loro la fede e prepararli al martirio era una medesima cosa. Si comprende quanto egli fu preso da tale compito. Maestro di dottrina, Origène nello stesso tempo trascinava le anime con il suo esempio.

Eusebio ci ha lasciato la testimonianza del ruolo che rivestiva: «Egli ottenne allora un nome quanto mai celebre presso coloro che erano iniziati alla fede, a causa della sua bontà e del suo zelo nei confronti di tutti i santi martiri, conosciuti e sconosciuti. Li assisteva, in effetti, non solo quando erano in prigione e mentre erano interrogati, ma anche dopo, quando erano condotti a morte. Così, quando avanzava coraggiosamente e con grande audacia, egli salutava i martiri con un bacio ed accadeva spesso che la folla dei pagani montasse in collera e che mancasse poco che essi si avventassero su di lui... Ogni giorno la persecuzione contro di lui era così ardente che l'intera città non era sufficiente a nascon-

derlo: egli andava di casa in casa, cambiando dimora, cacciato da ogni parte a causa del numero di coloro che venivano a lui per l'insegnamento che egli dava... È soprattutto per gli atti della sua vita, grazie alla forza (δύναμις) divina che l'animava, che egli trascinava migliaia di persone ad imitarlo» (VI, 3, 3-7).

Questa pagina ci mostra in pieno qual era la vita della comunità cristiana in quest'epoca di persecuzione. L'assistenza ai martiri era uno dei doveri più sacri. Tertulliano ne parla a più riprese, in particolare nel suo trattato *Ad uxorem*. Origène univa così al suo ruolo di catecheta quello di visitatore e di consolatore dei martiri. Ma le due cose non erano per lui che una sola: il suo insegnamento, ci dice Eusebio, era tale che «molti di coloro che avevano ricevuto da lui la parola divina, si distinsero in questa epoca e finirono con il martirio». Fra questi «discepoli» di Origène, egli cita Plutarco, Sereno, Eraclide e due donne, Herais, che fu martirizzata ancora catecumena, e Potamiena.

L'abbandono del suo mestiere di professore di grammatica non fu per Origène soltanto un donarsi totale alle sue funzioni di catecheta: fu anche una rottura con il mondo e l'ingresso nella vita di perfezione evangelica. È ciò che Eusebio definisce abbracciare «il regime di vita dei filosofi» (VI, 3, 9). I filosofi di allora, in effetti, erano più maestri di saggezza che maestri di dottrina. La filosofia consisteva nell'abbandonare le preoccupazioni temporali, politiche, professionali, per consacrarsi alle cose dell'anima. L'ideale del filosofo, che cerca la vita perfetta, si oppone a quello del retore, che cerca la gloria del mondo. La conversione, nel mondo antico, è conversione alla filosofia[1]. Ora, questo si ritrova nel Cristianesimo, ove alcuni abbandonano la vita ordinaria per esercitarsi ad una vita più perfetta. Siamo qui alle origini del movimento che, un secolo più tardi, sfocerà nel monachesimo.

[1] Vedere H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, pag. 169 e segg.

È dunque un nuovo aspetto della vita cristiana di allora che intravediamo qui attraverso Origène. È notevole che ci appaia in lui come legato alla mistica del martirio. Se l'ascesi cristiana si è sovente espressa al III ed al IV secolo nelle forme improntate alla vita dei filosofi, ciò non le toglie assolutamente il suo carattere proprio: essa è essenzialmente escatologica, vale a dire che è fondata non, come l'ascesi pagana, sul disprezzo del corpo e la purificazione dell'intelligenza, ma sull'attesa della riunione con il Cristo e sul carattere provvisorio del mondo presente, secondo lo spirito di San Paolo: «Il tempo è breve. Che coloro che hanno delle mogli siano come se non le avessero».

Eusebio ci descrive quale fu questa vita «filosofica» di Origène: «Egli si sottoponeva il più possibile ad una vita austera, sia dedicandosi agli esercizi del digiuno, sia accordando al sonno dei tempi misurati molto brevi; ancora, si sforzava con cura di non dormire su una coperta, ma per terra. Pensava che occorresse, al di sopra di tutto, osservare i precetti evangelici del Salvatore che ci raccomandano di non avere due vestiti e di non servirsi di sandali, come anche di non passare il proprio tempo nel pensiero dell'avvenire... Egli dava anche dei grandi esempi di una vita filosofica» (VI, 3, 8-12).

Sappiamo che, nel suo zelo eccessivo, Origène prese alla lettera la parola: «Vi sono degli eunuchi che si sono resi tali da se stessi per il regno dei cieli». Su questo punto, più tardi, egli riconobbe il suo errore. Ma ciò che qui importa è il fatto che Origène abbraccia la via dei consigli evangelici e, prima di insegnare la perfezione agli altri e di diventare un grande maestro di vita spirituale, incomincia con il praticarli egli stesso. È ciò che ci dice Gregorio il Taumaturgo nel *Discorso di ringraziamento*: «Egli si sforzava di mostrarsi tale alla descrizione che faceva di colui che deve vivere bene, voglio dire proponendo l'esempio del saggio» (XI; *P. G.*, X, 1081 C.).

Fino ad ora, Origène ci è apparso come un catecheta devoto ed appassionato all'istruzione delle anime. Ma meditando la Scrittura, egli si rese conto che vi era un

lavoro da fare per organizzarne lo studio in modo più approfondito. Questa è una svolta decisiva della sua vita, che Eusebio ci riporta: «Quando Origène vide che non poteva più sopperire allo studio più approfondito delle cose divine, alla ricerca ed alla spiegazione delle Sacre Scritture, ed ancora all'istruzione catechetica di coloro che lo seguivano e non lo lasciavano neppure respirare, fece due classi con la folla dei suoi discepoli, poi scegliendo fra di essi Èracla, uomo devoto nelle cose sante, molto eloquente ed esperto di filosofia, lo designò quale suo collega nella catechesi; gli lasciò la direzione dei principianti e conservò per sé l'istruzione di coloro che erano più avanzati» (VI, 15).

Bardy ha ragione nel dire «che non sarebbe esagerato ritenere molto importante la trasformazione compiuta» (pag. 94). Non si tratta, in effetti, di un semplice sdoppiamento della scuola catechetica: questa continua la sua esistenza con Èracla. Ciò che Origène fonda è una nuova istituzione. Egli si è reso conto, parlando con dei pagani istruiti, degli ebrei, dei filosofi, che lo studio della Bibbia pone dei problemi difficili. Quello che è necessario, è creare un centro di studio scientifico. A tale proposito, Origène si è spiegato in una lettera che ci ha conservato Eusebio: «Quando mi consacrai alla parola, vennero a me sia degli eretici, sia delle persone formate con gli studi greci, e soprattutto dei filosofi; mi sembrò bene esaminare a fondo le dottrine degli eretici e ciò che i filosofi professavano come verità. Ho fatto questo a imitazione di Panteno, che, prima di noi, ha attinto presso i Greci una preparazione profonda ed è stato utile a molti» (VI, 19, 12-13)

L'allusione a Panteno ci mostra bene ciò di cui si tratta. Panteno è questo misterioso personaggio che non ha lasciato nulla per iscritto e che è stato maestro di Clemente Alessandrino. Anche Origène lo aveva conosciuto. Ora, Panteno aveva aperto una scuola di filosofia, ove Clemente aveva insegnato a sua volta. Quello che si propone Origène, è di riprendere ciò che aveva fatto Panteno. Non siamo più di fronte solo ad una cate-

chesi, istituzione ecclesiastica, ma ad una scuola didascalica privata, come ne teneva una Giustino a Roma.

Ciò implica un capovolgimento radicale di atteggiamento nei confronti della cultura profana. Ed è per questo che tale momento è così importante nell'opera di Origène. Ci ricordiamo che nel momento in cui egli si era consacrato alla catechesi, aveva venduto i suoi libri di letteratura. Ora, si rende conto che bisogna fare opera di scienza biblica, e per far ciò è indispensabile la cultura profana. Il Didaskaleion che egli fonda sarà dunque una scuola in cui si insegnerà la cultura profana, come preparazione a ciò che deve coronare gli studi, ossia la scienza della Scrittura. Questa sarà una università ove si troverà un'iniziazione completa alla cultura ed ove Origène stesso insegnerà le diverse branche. Appare qui un nuovo aspetto della sua vita.

Eusebio ci ha descritto com'era questa scuola di Origène, coloro che la frequentavano, ciò che vi veniva insegnato: «Molta gente istruita veniva ancora a lui per constatare la sua competenza. Migliaia di eretici ed un gran numero di filosofi, fra i più conosciuti, si accostavano a lui con sollecitudine ed da lui apprendevano in tutta semplicità, oltre alle cose divine, anche ciò che concerneva la filosofia profana. Tutti i discepoli nei quali vedeva delle buone disposizioni naturali, li applicava ancora allo studio della filosofia, alla geometria, all'aritmetica ed agli altri insegnamenti elementari; poi li conduceva più avanti nelle dottrine delle sette che esistevano fra i filosofi, spiegando, commentando ed esaminando i loro scritti uno per uno. Tanto che quest'uomo era proclamato grande filosofo dai Greci stessi».

A questo proposito, possiamo rilevare due cose. La prima è che la scuola è aperta a tutti. Non si tratta più di preparare al battesimo, ma di distribuire la scienza. E se Origène ebbe la gioia di vedere alcuni suoi allievi convertirsi, come Ambrogio che divenne il suo mecenate, altri, come dice nel *Contra Celsum*, divennero solamente migliori nella propria vita. Più interessante è la questione del programma degli studi. Origène lo ha de-

signato con una frase: ἐγκύκλια γράμματα. Si tratta del ciclo di studi tale e quale esisteva nell'antichità, dall'epoca classica sino alla fine della civilizzazione antica. Lo troviamo presso Filone, che ne ha fatto l'elogio, e presso Clemente Alessandrino. È interessante lo studio che ha fatto Marrou circa il suo uso in Sant'Agostino (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*). Esso comprendeva sette branche essenziali: grammatica, dialettica, retorica, musica, astronomia, aritmetica, fisica. Infine, la filosofia veniva a coronare l'edificio.

È molto interessante vedere qual è l'atteggiamento di Origène nei confronti di questa cultura pagana, perché è quella che ormai troviamo nella tradizione patristica. Da una parte, egli la condanna in quanto rappresenta una visione del mondo opposta alla visione cristiana: «Vi sono molteplici e diversi studi letterari in questo mondo, in modo che tu vedi molta gente incominciare ad apprendere dai grammatici i canti dei poeti e le favole dei commedianti, poi di là passare alla retorica e cercarvi lo splendore dell'eloquenza, poi venire alla filosofia, penetrare la dialettica, cercare le articolazioni dei sillogismi, provare le misure della geometria, scrutare le leggi degli astri ed il corso delle stelle, senza dimenticare la musica, e così istruiti sulle varie discipline, in cui non hanno conosciuto nulla della volontà di Dio, essi hanno accumulato delle ricchezze, ma queste sono le ricchezze dei peccatori» (*In Ps. Hom.*, XXXVI, III, 6).

Ma, del resto, questa cultura non è completamente malvagia nei suoi elementi: «Ogni scienza viene da Dio», che si tratti di geometria, di musica o di medicina (*In Num. Hom.*, XVIII, 3). Quindi, entro certi limiti, l'uso può esserne legittimo. È necessaria dall'inizio una certa formazione (*In Num. Hom.*, XX, 3), bisogna purificarla dai suoi errori (*In Gen. Hom.*, XI, 2). Non si deve dimenticare che essa è utile per presentare l'Evangelo agli uomini, non per la conoscenza stessa delle cose divine (*In Lev. Hom.*, V, 8). Infine, bisogna metterla al servizio della comprensione della Scrittura: «Se, al di fuori di ciò che la Legge ci insegna, incontriamo alcune cose nel-

la cultura profana del mondo, come la cultura letteraria, l'arte grammaticale, la dottrina della geometria, la legge dei numeri, la disciplina dialettica, noi dobbiamo metterla al servizio della nostra formazione» (*In Gen. Hom.*, XI, 2). È questo un passaggio in cui Origène dipende da Filone, e qui, in effetti, è la tradizione di Filone che egli rinnova.

Il suo ideale, egli lo ha espresso in una lettera a Gregorio il Taumaturgo, suo vecchio allievo: «Vorrei vederti utilizzare tutte le forze della tua intelligenza per il Cristianesimo, che deve essere lo scopo supremo. Per raggiungerlo sicuramente, io spero che tu impronti alla filosofia greca i cicli delle conoscenze capaci di servire da introduzione al Cristianesimo e le nozioni di geometria e di astronomia che possono essere utili alla spiegazione dei libri santi, poiché ciò che i filosofi dicono della geometria, della musica, della grammatica, della retorica, dell'astronomia, e cioè che sono delle ausiliarie della filosofia, noi possiamo dirlo per la filosofia nei confronti del Cristianesimo» (*Ep. Greg.*, 3).

Quello che poteva essere, per uno spirito giovane, questa scoperta di tutti i domini del pensiero, sotto la guida di un maestro come Origène, quale entusiasmo poteva provocare, lo sappiamo dal *Ringraziamento* di Gregorio il Taumaturgo. Gregorio fu allievo di Origène a Cesarea, ma il metodo del maestro rimane lo stesso. Egli ci mostra Origène con «una mescolanza di fascino persuasivo e di forza che era in lui», conquistandolo subito all'amore per la filosofia, in modo che «il suo cuore si infiammava d'amore (ἔρως) per il Verbo santissimo e per l'uomo che era suo amico e suo interprete» (*P. G.*, X, 1072 A). Origène lo forma dapprima alla retorica: «La parte della nostra anima che esercita il suo giudizio sulle parole (grammatica) ed il discorso (retorica) fu per prima coltivata». Poi egli apre loro i domini della scienza «che eccitano nella sua anima l'ammirazione per la costruzione variata e saggia del mondo: la fisica, che spiega gli elementi delle cose e le loro trasformazioni, le sante matematiche, la rigorosa geometria, l'astronomia

che conduce alle cose dell'alto» (1077 A, C). È notevole trovare qui un'ammirazione per la creazione visibile, uno spirito scientifico, cosmico, che esisteva nel pensiero antico, soprattutto nello stoicismo e che non troviamo in Origène, ma che il suo insegnamento scolastico ha comunicato a Gregorio il Taumaturgo; esso passerà da lui ai Cappadoci, i quali saranno uomini di vasta cultura scientifica, in particolare Gregorio di Nyssa.

Ma questa non era che una preparazione. Veniva allora lo studio della filosofia. Le pagine di Gregorio il Taumaturgo sono fra le più interessanti sul metodo secondo il quale Origène concepiva l'insegnamento della filosofia per i cristiani. Il principio di Origène era questo: inizialmente accettare tutti i sistemi: «Egli ci ordinava di concepire la filosofia raccogliendo tutti gli scritti che esistevano tanto degli antichi filosofi quanto dei poeti, senza rifiutare nulla, se non quelli degli atei – vale a dire degli epicurei – che negano la Provvidenza. Ma gli altri, bisogna esaminarli e leggerli, senza legarsi di preferenza ad un sistema, né respingerne un altro, ma ascoltandoli tutti» (1088 B). La ragione è che lo spirito non è ancora maturo per giudicare – e che il pericolo peggiore sembrava ad Origène quello di attaccarsi al primo sistema venuto e diventare così prigionieri di un'opinione, per la sola ragione che essa si è presentata per prima. Tale è, per Origène, l'origine delle discussioni tra filosofi: «Essi non ascoltano mai quelli che la pensano diversamente da loro. Così mai nessuno degli antichi è riuscito a convincere alcuno dei nuovi ad abbracciare il suo sistema» (1089). Perciò è il cieco caso (ἄκριτος τύχη), e non la ragione, per quanto paradossale possa sembrare, che fa sì che i filosofi abbiamo un tale o un tal'altro sistema.

Il punto di vista di Origène è completamente all'opposto: provare tutti i sistemi, prendere ciò che vi si trova di buono, non affidarsi ad alcuno di essi, perché è soltanto a Dio ed ai suoi profeti che bisogna aderire (προσέχειν). Gregorio ci racconta con slancio ciò che era questa indagine attraverso i sistemi filosofici, sotto la guida

di un tale maestro: «Per noi, affinché non ci accadesse ciò che accade alla folla della gente inesperta, egli non ci introduceva ad un solo sistema filosofico, né lasciava che vi ci soffermassimo, ma ci conduceva attraverso tutti, non permettendoci di essere ignoranti su alcuna dottrina dei Greci. Egli stesso ci guidava in questo cammino, come un abile artista al quale il lungo uso della filosofia non aveva lasciato nulla di sconosciuto, discernendo, per proporcelo, tutto ciò che di buono ed utile vi era in ogni filosofia, scartando gli errori. E ci consigliava di non attaccarci ad alcuno di questi filosofi, anche se tutti gli uomini ne consideravano uno fra di loro perfettamente saggio, ma di aderire solo a Dio (ϑεῷ μόνῳ) e ai suoi profeti» (1093, A, B).

Che Gregorio sia qui l'interprete del metodo di Origène, è facile per noi verificarlo attraverso i testi di quest'ultimo. A più riprese, egli ritorna su questi principi. Leggiamo nell'*Omelia XI sull'Esodo*: «Così anche noi, se talvolta ci accade di trovare qualche cosa di vero presso i pagani, non dobbiamo subito, con l'autore, disprezzare il pensiero, né, perché abbiamo una Legge che ci è stata data da Dio, inorgoglirci e disprezzare le parole dei saggi, ma come dice l'Apostolo: *Provate tutto e conservate ciò che è buono*». La regola è chiara: né disprezzo a priori, né infatuazione impulsiva, ma esame di ogni caso particolare. Il fatto è che non vi è che un maestro: la parola di Dio. Se la cultura letteraria e scientifica era una preparazione alla filosofia, questa, a sua volta, non è che una preparazione alla scienza suprema, che è la scienza della Parola di Dio, la scienza della Scrittura. Dopo il maestro di retorica, dopo il filosofo, Gregorio ci mostra in Origène l'esegeta. Il catecheta di Alessandria è ora divenuto, in effetti, un sapiente interprete della Bibbia. Egli ha studiato il suo testo da vicino, e per questo, ci dice Eusebio, ha imparato l'ebraico. Ha cercato, inoltre, le versioni correnti, quelle di Aquila, di Simmaco, di Teodozione. Presto comporrà le sue *Esaple*.

Ma tale lavoro sul testo non è per lui che il primo compito dell'esegeta. Questi ha l'alta funzione di spiega-

re il senso della parola di Dio contenuta nei Libri Sacri. È in questo ruolo che Gregorio ce lo descrive: «Egli spiegava e chiariva ciò che nella Scrittura era oscuro, come un ascoltatore di Dio abile e molto sagace, o esponeva ciò che, di per sé, era chiaro, o che lo era almeno per lui, il quale, unico fra tutti gli uomini di questo tempo che io ho conosciuto o di cui ho sentito parlare, attraverso la meditazione delle pure e luminose parole, era capace di penetrarle e di insegnarle. Poiché lo spirito, che ispira i profeti ed ogni discorso mistico e divino, onorandolo come un amico, l'aveva designato suo interprete... In effetti, per comprendere la profezia, è necessaria la stessa grazia che per enunciarla» (1093 C). Ritorneremo a lungo su Origène esegeta. Osserviamo solamente che l'interpretazione delle Scritture, secondo la tradizione della Chiesa, è considerata da Gregorio in Origène come un carisma, ed egli tornerà sovente sull'argomento: «Quale grazia incomparabile che quella di essere l'interprete di Dio presso gli uomini, cioè di ascoltare Dio parlare per comprendere la sua parola ed esporla agli uomini affinché la intendano» (1096 A).

Così, Gregorio ha conservato un ricordo meraviglioso di quegli anni di studi: «Niente era proibito, né nascosto, né inaccessibile. Noi potevamo apprendere non importa quale dottrina, barbara o greca, mistica o morale, fare a sazietà il giro di tutte le idee, rimpinzarci di tutti i beni dell'anima. Quanto un pensiero antico era vero, quando un altro meritava anch'esso questo nome, tale pensiero era per noi, a nostro piacimento, con la meravigliosa possibilità delle più belle contemplazioni. Per noi, era veramente un'immagine del Paradiso» (1096 A, B). Questa testimonianza non è unica: «I testimoni del successo di Origène sono i filosofi greci stessi» dice Eusebio (VI, 19, 1). Ed in effetti Porfirio, che attaccherà il suo Cristianesimo, rende omaggio al suo insegnamento.

Gli anni 215-230 circa sono colmi dell'insegnamento di Origène al didascalèo che ha fondato. Tuttavia, a questo insegnamento si aggiungono altre due attività, di cui testimonia Eusebio. In primo luogo, la reputazione di O-

rigène si estende lontano e lo si reclama da tutte le parti. Quando egli era ancora catecheta, aveva avuto l'occasione di fare un primo viaggio, quello di Roma, come ci riporta Eusebio, al tempo del papa Zeffirino. Ma questo viaggio lo aveva fatto per il desiderio di conoscere Roma e non perché vi fosse stato chiamato. Per qualche tempo fu senza dubbio allievo di Ippolito. Quanto meno, Gerolamo dice che Ippolito, avendolo riconosciuto ad una delle sue conferenze, l'aveva salutato. Ci ricorderemo di questo tratto studiando le fonti della sua esegesi. Ippolito è, in effetti, il primo cristiano ad aver scritto dei regolari commentari della Scrittura, ed in questo fu l'iniziatore di Origène.

Ma all'epoca che ci interessa, si tratta di tutt'altra cosa, di missioni che venivano chieste a Origène da ogni parte. «Un giorno – dice Eusebio – mentre teneva le sue lezioni ad Alessandria, un soldato venne improvvisamente a portare una lettera a Demetrio, Vescovo di questa città, ed al prefetto d'Egitto a nome del governatore dell'Arabia, il quale chiedeva che gli inviassero in tutta fretta Origène, affinché comunicasse loro le sue dottrine» (VI, 19, 15). Origène compì questa missione. Poi, essendo Alessandria agitata dalle proscrizioni di Caracalla, egli andò in Palestina, ove insegnò a Cesarea. Là, i vescovi gli chiesero di fare delle conferenze e di spiegare le Sacre Scritture all'assemblea della Chiesa, sebbene egli non avesse ricevuto il sacerdozio. In Palestina la cosa era tradizionale, ci informa Origène. L'interessante è che noi vediamo Origène esercitare qui per la prima volta un'attività che terrà un grande posto nell'ultima parte della sua vita e costituirà una parte importante della sua eredità letteraria, la predicazione.

Fra questi viaggi, ve n'è uno che ha un interesse particolare per la storia del tempo: «La madre dell'imperatore – scrive Eusebio – chiamata Mamea, era una donna molto religiosa; poiché la rinomanza di Origène risuonava dappertutto, ella teneva molto a vedere quest'uomo ed a fare l'esperienza della sua intelligenza delle cose divine, ammirata da tutti. Durante un soggiorno che

ella fece ad Antiochia, gli inviò delle guardie del corpo per invitarlo. Egli dimorò presso di lei per qualche tempo e le espose un grande numero di questioni concernenti la gloria del Salvatore e la virtù dell'insegnamento divino» (VI, 21, 3).

Per comprendere l'interesse di questo passaggio, bisogna rammentare com'era la vita religiosa del mondo pagano a quell'epoca. Cumont ha mostrato che ciò che la caratterizza è l'invasione dei culti orientali e la costituzione di un sincretismo religioso. Questa invasione era iniziata sotto gli Antonini con la diffusione dei culti egiziani. È l'epoca in cui Plutarco scrisse il *De Iside et Osiride* ed Apuleio il racconto di una iniziazione isiaca nell'*Asino d'Oro*. Tale invasione tocca il suo culmine con l'espansione dei culti siriani sotto i Severi. Il capo della dinastia, Settimio Severo, aveva sposato la figlia di un gran sacerdote siriano, Giulia Domnea. Essa introdusse a corte i culti siriani, ed in particolare il culto solare: «L'influenza di questi culti – dice Cumont (*Relig. orientales*, pag. 105), divenne quasi preponderante quando l'avvento dei Severi valse loro l'appoggio di una corte per metà siriana». Il terzo successore di Settimio Severo sarà un giovane sacerdote di Emesa, Eliogabalo, che si considerava come il sacerdote del Dio Sole. In questo ambiente, la curiosità delle cose religiose era intensa. Fu per Giulia Domnea che Filostrato scrisse la vita di Apollonio di Tyana. La caratteristica è un sincretismo che unisce tutti i culti. Alessandro Severo, successore di Eliogabalo, pregava ogni mattina davanti alle immagini di Orfeo, di Apollonio di Tyana e di Gesù.

La Giulia Mamea che aveva invitato Origène a parlarle della gloria del Salvatore e che era una donna così religiosa, era la madre di Alessandro Severo, la zia di Eliogabalo. Essa esercitò una profonda influenza su tutta quest'epoca. È dunque in pieno ambiente sincretista che Origène si trovò immerso. E, di conseguenza, l'invito della regina si spiega molto bene. Per lei non si trattava di farsi cristiana, ma di essere iniziata ad una nuova forma religiosa. Siamo nell'epoca in cui i devoti pagani

si fanno iniziare sia ai misteri di Eleusi, sia ai misteri di Mithra, sia ai misteri isiaci. Pertanto, negli scritti di Origène, troveremo poche allusioni a queste correnti della pietà pagana. È comunque molto interessante constatare che egli ebbe dei contatti con loro.

A fianco di queste missioni all'estero, un altro carattere dell'attività di Origène a quel tempo è il fatto che egli non si accontenta più dell'insegnamento orale, ma incomincia a scrivere ed a pubblicare i suoi *Commentari* e le altre sue opere. «A partire da questo momento – riferisce Eusebio – anche Origène (come Ippolito) iniziò i commentari sulle Sacre Scritture». Di tale epoca sono i cinque primi libri del *Commentario su San Giovanni*, gli otto primi libri del *Commentario sulla Genesi* (perduto), i *Commentari sui venticinque primi Salmi* (di cui non rimangono che dei frammenti), ed il Περὶ Αρκῶν (*De Principiis*). Si decise a questo lavoro, come ci dice egli stesso all'inizio del *Commentario su San Giovanni*, su esortazione del suo amico Ambrogio. Questi non solo l'incoraggiò, dice Eusebio, ma gli procurò i mezzi per realizzare materialmente il suo lavoro: «Più di sette tachigrafi scrivevano sotto sua dettatura e si alternavano ad ore fisse; vi erano almeno altrettanti copisti ed anche delle ragazze esercitate alla calligrafia. Ambrogio provvedeva ampiamente a ciò che era utile per il sostentamento di tutti» (VI, 23, 1). Questo passaggio è pieno di interesse per la storia della composizione letteraria nell'antichità.

L'insegnamento di Origène ad Alessandria terminò nel 230 a causa di un incidente che è una delle parti oscure della sua storia e che lo mise in opposizione al vescovo Demetrio, proprio colui che lo aveva messo alla testa della scuola di catechesi. Ma diversi incidenti mostrano che i loro rapporti erano a poco a poco cambiati. Quando Origène era stato in Palestina, il suo vescovo gli aveva ordinato di ritornare al più presto e lo aveva rimproverato per aver predicato nella chiesa senza essere prete. Che cosa c'era in questa tensione? Sembra che Demetrio non fosse soddisfatto dell'orientamento preso

da Origène, che si inquietasse per la sua troppo grande influenza, forse anche delle sue idee. Infine, troviamo là questa distinzione fra la corrente gerarchica e la corrente dei didàscali, che si era già incontrata al II secolo. Le relazioni fra le due non erano ancora ben definite nella Chiesa.

In ogni caso, durante il 230 interviene un avvenimento decisivo nei rapporti fra i due uomini. Nel corso di un viaggio in Palestina, Origène viene ordinato prete dai vescovi del paese. «Questa ordinazione – osserva Cadioù (pag. 99) – era viziata da una doppia irregolarità. Origène aveva ricevuto il sacerdozio senza l'autorizzazione del suo vescovo e malgrado l'impedimento contratto con la sua mutilazione volontaria». Demetrio riunisce un sinodo che non invalida l'ordinazione, ma che dichiara Origène indegno della catechesi, e lo scaccia dalla Chiesa di Alessandria. Egli si reca allora a Cesarea, ove i vescovi di Palestina lo accolgono con gioia. «Il capo della Chiesa di Gerusalemme, Alessandro, e Teotisto, vescovo di Cesarea, si affidarono costantemente a lui come al maestro unico – dice Eusebio – e l'autorizzarono ad esercitare ciò che riguardava la spiegazione delle Sacre Scritture, così come il resto dell'insegnamento della Chiesa» (VI, 27).

In questa comunità di Cesarea si svolgerà l'ultima parte della vita di Origène, la più lunga, poiché egli supererà i sessant'anni. Origène vi continua le stesse attività di Alessandria. Riprende il suo Didaskaleion e continua ad insegnare. È a Cesarea che avrà come allievo Gregorio il Taumaturgo (*Hist. Eccl.*, VI, 30). Egli continua a pubblicare: è l'epoca in cui termina i suoi Commentari e scrive il *Contra Celsum*. In occasione della persecuzione di Massimino, indirizza ad Ambrogio l'*Esortazione al Martirio*. Continua anche ad essere consultato da tutte le parti. Gli viene chiesto di andare in Arabia per discutere con Berillo di Bosra, le cui opinioni sono sospette. Partecipa ad altri «concilii» dello stesso tipo. Una recente scoperta in Egitto ci ha fatto entrare in possesso di un resoconto di uno di questi διάλεκτοι, la cui e-

dizione verrà data prossimamente da J. Schérer. Egli è in corrispondenza con tutti i grandi personaggi dell'universo, con l'imperatore Filippo l'Arabo, con Giulio Africano, con il papa Fabiano.

Ma il nuovo aspetto che prende la sua attività, è quello della predicazione. Origène predica quasi ogni giorno alla chiesa di Cesarea, su richiesta del vescovo, per spiegare la Scrittura. Di questa predicazione, la maggior parte non è stata fissata per iscritto. «Tuttavia – ed è sempre Eusebio che parla – quando ebbe passato i sessant'anni e poiché aveva acquisito, attraverso la lunga preparazione, una grandissima facilità, egli permise a dei tachigrafi di riprendere le conversazioni da lui fatte in chiesa; ma prima non aveva mai dato l'autorizzazione» (VI, 36, 1). È così che abbiamo conservato numerose sue omelie, che sono il più antico monumento della predicazione cristiana. Esse ci mostrano un ultimo aspetto di Origène, il predicatore. Su tale argomento, ci si può riferire a due studi di Bardy: *Un prédicateur populaire au III[e] siècle* (Rev. prat. ap., 1927, pag. 513 e segg., pag. 679 e segg.) ed all'*Introduction* del P. de Lubac alle *Homélies sur la Genèse* (Sources chrétiennes, 1945).

Come aveva concepito il suo compito di catecheta, così Origène concepisce quello della predicazione. Per lui, la predicazione è esclusivamente la spiegazione della parola di Dio. Come aveva luogo tale predicazione a Cesarea? Al riguardo non troviamo che qualche indicazione. Alcune omelie sono state pronunciate la domenica o a Pasqua. Ma Origène predicava quasi tutti i giorni. Panfilo lo dice nella sua *Apologia* ove parla dei *tractatus* che egli teneva «quasi ogni giorno alla chiesa» (*P. G.*, XVII, 454 B, C; cfr. *In Ex. Hom.*, VII, 5). E Origène rimprovera agli ascoltatori di venire solo alla domenica, come se tutti i giorni non fossero giorni di festa (*In Gen. Hom.*, X, 3; Lubac, 189). Queste spiegazioni seguivano il testo. Si vede talora Origène interrompere la sua spiegazione e riprenderla alla volta seguente.

Più importante è per noi l'idea che egli si fa della predicazione. Si dovrebbe fare uno studio su tale que-

stione. È la parola di Dio che bisogna spiegare. Colui che ha ispirato gli autori sacri è il solo che può ispirare il loro interprete, ed abbiamo già visto che questo era il principio dell'esegesi di Origène. Di conseguenza, il predicatore sarà per prima cosa un uomo di preghiera. Spesso Origène, in un passaggio più difficile, si ferma per chiedere ai suoi ascoltatori di pregare con lui per ottenere la comprensione del testo sacro (*In Gen. Hom.*, II, 3). Questo è un compito temibile, perché non si tratta solo di proferire la verità, ma bisogna anche metterla alla portata delle anime: «Io confesso liberamente un pensiero che mi è stato detto da un uomo saggio e fedele, e che mi torna spesso alla mente: di Dio, è pericoloso parlare anche con verità. In effetti, non sono pericolose solo le cose false, ma anche quelle vere, se non vengono dette opportunamente» (*In Ezech. Hom.*, I, 10; *P. G.*, XIII, 677 A). Ciò sembra fare allusione alla dottrina origenista delle verità più alte, che si devono comunicare solo alle anime avanzate. È necessario completare con quest'altra affermazione: «Io non so se parlando di questa questione noi urtiamo certuni, ma anche se li urtiamo è meglio obbedire alla parola del Signore che al favore degli uomini» (*In Num. Hom.*, XX, 4).

Il suo senso della responsabilità appare in un passaggio come il seguente: «Tutti i peccatori che sono nella Chiesa meritano un castigo, ma ciascuno sarà punito secondo il grado che occupa. Un catecumeno non merita più misericordia di un fedele? Un diacono non ha diritto a più perdono di un prete? Quello che segue voi lo sapete, anche se taccio. Io temo il giudizio di Dio e pongo davanti ai miei occhi l'ordine di questo giudizio. Mi ricordo delle parole: *Non sollevare un peso troppo grande.* A che cosa mi serve troneggiare per primo su una cattedra, se non posso compiere le opere che esige la mia dignità? Non sarò punito con un supplizio più doloroso, perché l'onore dovuto al giusto mi è attribuito da tutti mentre sono un peccatore?» (*In Ezech. Hom.*, V, 4; *P. G.*, XIII, 707 B). Ma per temibile che sia questa funzione di predicatore, che non si può esercitare se non con

timore e tremito, Origène la esercita ugualmente con tutta la sua anima, perché in lui lo zelo è più forte del timore ed egli ha fame di comunicare la parola di Dio.

Come era iniziata in periodo di persecuzione, così termina la vita di Origène. La morte di Alessandro Severo nel 235, che mise fine alla dinastia, fu seguita da un periodo confuso in cui regnarono Massimino, i Gordiani, Filippo l'Arabo. Nel 247 Caio Messio Decio, un Illirico, diviene imperatore sotto il nome di Decio. Egli, per arrestare i considerevoli progressi del Cristianesimo, riprende le persecuzioni che non erano mai state così violente. Tutti gli abitanti dell'Impero, pena la morte, devono sacrificare e farsi rilasciare delle ricevute di sacrificio (*libelli*). È durante questa persecuzione che Fabiano, vescovo di Roma, trova la morte. San Cipriano va in esilio. A questo periodo si collega il martirio di San Dionigi (Denis) a Parigi.

Origène non sfuggì a questa persecuzione, anche se non vi perse subito la vita: «Quali e quanto furono grandi le sofferenze che sopportò quest'uomo per la parola di Dio: catene e torture, supplizi subìti sul corpo, supplizi con il ferro, supplizi di buie celle in fondo alla prigione; come, durante numerosi giorni, gli furono messi i piedi nei ceppi al quarto foro e fu minacciato con il fuoco; quanti altri dolori gli furono inflitti da nemici e sopportati con coraggio; quale fu il risultato di tutto questo, poiché il giudice cercava con ogni mezzo di non metterlo a morte, tutto questo è contenuto in modo veritiero ed esatto nelle così numerose lettere di quest'uomo» (*Hist. Eccl.*, VI, 39, 5). Noi non abbiamo più queste lettere, ma Eusebio le ha avute fra le mani e possiamo credergli. Se Origène non morì per queste persecuzioni, dovette morire poco dopo, e forse per le loro conseguenze. In ogni caso, il suo desiderio di morire per il Cristo era stato esaudito. E questo titolo di martire era per lui più prezioso che quello di dottore.

Prima di affrontare la sua dottrina, dovevamo innanzitutto conoscere la testimonianza della sua vita.

Capitolo II

ORIGÈNE E L'AMBIENTE CRISTIANO

Origène è innanzitutto un uomo di Chiesa. Prima di affrontare il suo pensiero personale, prima di vederlo nei suoi contatti con l'ambiente intellettuale del suo tempo, bisogna situarlo nel suo vero ambiente, che è la comunità cristiana. Abbiamo visto, attraverso la sua vita, che Origène era stato catecheta, lettore, prete, dottore, martire: tutta la sua vita è trascorsa nelle funzioni ecclesiastiche. A questo riguardo, la sua opera affonda le sue radici nell'ambiente cristiano. È interessante considerarla subito sotto questo aspetto, vedendo ciò che essa ci insegna della vita cristiana della sua epoca, dei suoi usi, delle sue credenze, dei suoi costumi e, allo stesso tempo, ciò che egli stesso ha pensato su tutto questo. Tale studio è totalmente assente nella maggior parte dei libri su Origène. Essi danno l'impressione che egli visse in un ambiente filosofico, più che cristiano, il che è falso.

In questo capitolo, esamineremo successivamente la comunità cristiana e la sua struttura gerarchica, le tradizioni cristiane liturgiche, e infine la vita sacramentale. Ogni volta considereremo da una parte la testimonianza

di Origène sui dati concreti del suo tempo, e dall'altra la concezione che egli stesso ci dà della gerarchia, del culto, dei sacramenti. È impossibile, in effetti, separare l'uno dall'altro. Su tali questioni, che sono molto poco studiate, terremo in considerazione soprattutto due opere: per ciò che riguarda i fatti, il libro di Harnack, *Die Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* (T. und. U., XLII, 3, 4, Lipsia 1918-1919) e per la teologia mistagogica il *Mysterion d'Origène*, del P. von Balthasar.

I. IL CULTO CRISTIANO

Origène non era particolarmente orientato verso le funzioni liturgiche. Da un lato, il suo vero ministero è quello della parola. Dall'altro, il suo spirito lo portava a vedere nei segni sensibili niente altro che le ombre delle realtà spirituali a cui non si doveva attaccare. Non vi è nulla di più prezioso che rilevare i testi ove ci descrive gli usi della Chiesa del suo tempo ed ove ce ne spiega il significato. Possiamo partire, per questo studio, da un testo delle *Omelie sui Numeri*, in cui Origène fa allusione a qualche costume cristiano: «Nelle osservanze della Chiesa vi sono certe cose che tutti devono fare e di cui, tuttavia, tutti non ne vedono la ragione: per esempio, il fatto che noi ci inginocchiamo per pregare e che, fra tutte le regioni del cielo, è solo verso l'Oriente che ci giriamo per diffondere le nostre orazioni. Allo stesso modo, chi può spiegare facilmente la ragione di ricevere l'eucaristia o del rito secondo il quale essa si effettua, o delle parole, dei gesti, degli ordini, delle interrogazioni, delle risposte che hanno luogo al battesimo?» (*In Num. Hom.*, V, 1).

Nel *De Oratione*, Origène ritorna sull'orientamento della preghiera: «Bisogna dire anche qualche parola sulla parte del mondo verso la quale ci giriamo per prega-

re. Chi non sarà immediatamente d'accordo nell'indicare la direzione dell'Oriente (ἀνατολή) come quella verso cui dobbiamo girarci simbolicamente per fare le nostre orazioni, con l'anima che fissa gli occhi verso l'oriente della vera luce?. Se qualcuno, poiché le porte della sua casa sono aperte verso un altro lato, preferisce presentare il suo omaggio dalla parte in cui si apre la sua casa, dicendo che la vista del cielo ha qualcosa che raccoglie di più l'anima che la vista del muro, se le aperture della casa non sono girate verso Oriente, bisogna dirgli che è per l'istituzione degli uomini che è verso questa o quella parte del mondo che si apre la sua casa, mentre è per natura che l'Oriente vince sulle altre parti del mondo. Ora, ciò che è legge naturale deve vincere su ciò che è legge positiva» (*De Oratione*, XXXII).

Ho parlato altrove dell'importanza della preghiera verso Oriente nel Cristianesimo primitivo (*La symbolique des rites baptismaux*, Dieu vivant, I, 20). Al tempo di Origène la troviamo confermata da Tertulliano: «La figura dello Spirito Santo ama l'Oriente, figura di Cristo» (*Adu. Valent.*, 3), da Clemente d'Alessandria (*Stromata*, VII, 7, 43), da Giustino un po' prima (*Dial.*, CXXI, 2). Origène vi ritorna (*In Lev. Hom.*, IX, 10). Ma il testo che abbiamo citato ha l'interesse di mostrarci che questa tradizione non concerne soltanto la preghiera pubblica, ma anche la preghiera privata, e di introdurci così in questo settore della vita religiosa intima dei primi cristiani, sulla quale siamo poco informati. Del resto, se questa usanza è scomparso nella pratica privata, è però all'origine e ci dà il vero senso dell'uso, sempre sussistente, di fissare nelle case con una croce la direzione della preghiera, come mostra un articolo importante e che concerne precisamente non il battesimo o l'assemblea cristiana, ma la preghiera privata nelle case. Tale articolo è di Erik Peterson: *La croce e la preghiera verso l'oriente* (Ephem. liturgicæ, Roma, LIX, 1945, pag. 52 e segg.).

Peterson cita un testo degli Atti di Ipparco e di Filoteo (Assemani, *Act. Mart.*, II, pag. 125, Roma 1748): «Vi era nella casa di Ipparco una stanza sistemata con cura.

Egli aveva dipinto una croce sul muro orientale di essa. Là, davanti all'immagine del Cristo, il corpo voltato verso l'Oriente, pregava sette volte al giorno». Si vede l'interesse di questo testo, confrontato con quello di Origène. All'uso di volgersi verso il sole levante per pregare, si è sostituito quello di girarsi verso il muro dalla parte dell'Oriente, ed è ciò che troviamo in Origène. Per indicare la direzione, si dipinge sul muro una croce. Abbiamo qui l'origine della presenza del crocifisso sulla parete delle camere dei cristiani. D'altra parte, sappiamo che l'uso di segnare la direzione della preghiera verso Gerusalemme, esisteva già nelle sinagoghe ebree. Nel mondo orientale, la direzione della preghiera è una questione fondamentale. Ci ricorderemo che i mussulmani pregano girati verso la Mecca, e che Al Hallaj, il martire mussulmano, dovette in parte la sua condanna al rifiuto di osservare questa usanza.

Quanto al significato simbolico della preghiera verso l'Oriente, Origène ci indica che ciò è a causa del Cristo, sole del nuovo universo, che è la Chiesa. Peterson propone un altro simbolismo, che collega l'adorazione della croce all'orientamento della preghiera. Nel Cristianesimo primitivo si tratta di una credenza escatologica, l'attesa del ritorno del Cristo *qui ascendit ad orientem* (*Ps.*, 67, 34) e del quale l'angelo dell'ascensione ha detto *«che egli ritornerà nella stessa maniera in cui voi l'avete visto salire al cielo»* (*Act.*, I, 11). Ora, il Cristo doveva apparire preceduto da una croce luminosa, ed è questa croce luminosa che Ipparco aveva dipinto sul muro orientale della sua stanza. La mistica e l'ascesi cristiana l'hanno trasformata in croce della passione.

La seconda tradizione, il cui senso era spesso ignorato al tempo di Origène, è quella della preghiera in ginocchio. Anche qui il *De Oratione* ci illumina ulteriormente sul senso di questo atteggiamento. La posizione normale, infatti, è quella di stare in piedi. Origène la descrive così: «Poiché gli atteggiamenti del corpo sono innumerevoli, quella in cui stendiamo le mani e leviamo gli occhi al cielo deve essere sicuramente preferita a tut-

te le altre, per esprimere nel corpo l'immagine delle disposizioni dell'anima durante l'orazione. Ma bisogna, per così dire, protendere l'anima prima delle mani, elevare lo spirito verso Dio prima degli occhi; e prima di alzarsi, liberare lo spirito (τὸ ἡγεμονικὸν) dalla terra e presentarsi davanti al Dio dell'universo; infine rimuovere ogni risentimento delle offese che si crede di aver ricevuto, se vogliamo che Dio perdoni anche ciò che abbiamo fatto di male» (*De Or.*, XXXI). Questo testo è interessante da confrontare con l'atteggiamento degli «oranti» nelle pitture delle Catacombe, ed anche per il simbolismo che esprime.

Ma se tale atteggiamento è quello normale, Origène con grande buon senso ricorda che le circostanze possono obbligare a pregare diversamente: «Diciamo che bisogna osservare questo quando non vi sono degli ostacoli. Ma le circostanze possono condurre talvolta a pregare seduti, per esempio quando si ha male ai piedi, o anche coricati a causa della febbre. Per la stessa ragione, se, per esempio, siamo su una nave oppure i nostri affari non ci permettono di ritirarci per adempiere al dovere della nostra preghiera, bisogna pregare senza prendere alcun atteggiamento esteriore. Quanto alla preghiera in ginocchio (γονυκλισία), bisogna sapere che è necessaria quando qualcuno è al momento di accusarsi davanti a Dio dei propri peccati, supplicando di guarirlo e di rimetterglieli. Essa è il simbolo di quel prosternamento e di quella soggezione di cui parla Paolo quando scrive: "*È per questo che io piego le ginocchia davanti al Padre da cui viene ogni paternità nel cielo e sulla terra*". È questa genuflessione spirituale (νοητή), così chiamata perché tutte le creature adorano Dio nel nome di Gesù e si sottomettono umilmente a Dio, che mi sembra voglia designare l'apostolo quando dice: "*Che in nome di Gesù tutte le ginocchia si pieghino in cielo, in terra e negli inferi*". In effetti, questo non può essere preso in senso letterale».

Il passaggio che ho citato è importante per l'antichità dell'uso cristiano della γονυκλισία. Si può accostarlo a ciò che ci dice Tertulliano nel *De Oratione*, ove consacra

un capitolo alla questione. Egli ricorda all'inizio che ci si astiene dalla genuflessione solamente *die dominico Resurrectionis*, cioè alla domenica, e *spatio Pentecostes*, ossia nel tempo pasquale. Poi continua: «Per il resto, chi esiterebbe a prosternarsi davanti a Dio, almeno per la prima preghiera con la quale entriamo nella giornata. Infine, nei giorni di digiuno e di sosta, tutte le preghiere si fanno in ginocchio» (*De Or.*, 23; *P. G.*, III, 1191). Ritroviamo qui i due aspetti distinti da Origène, l'aspetto della penitenza e quello dell'orazione. È possibile che il *De Oratione* di Origène dipenda in questo punto da quello di Tertulliano, che aveva pubblicato un'edizione greca di alcune sue opere (Vagaggini, *Maria nelle opere di Origène*, Roma 1942, pag. 89). Oppure si può trattare di una catechesi tradizionale sulla preghiera, della quale ciascun punto era fissato.

Ciò che porterebbe a crederlo è il fatto che nei due autori si parla poi del luogo della preghiera. Anche qui Origène dà delle indicazioni preziose: «Circa il luogo, bisogna sapere che ogni luogo è reso adatto alla preghiera da colui che prega bene. Tuttavia si può, per compiere le proprie preghiere con più tranquillità e meno distrazione (ὑπὲρ τοῦ ἐφ ἡσυχίας μὴ περισπώμενον), scegliere nella propria casa, se la cosa è possibile, un posto determinato, il luogo consacrato, per così dire, al fine di pregarvi... Vi è una grazia particolare (ἐπίχαρι) ed una utilità nel luogo della preghiera, voglio dire il luogo dell'assemblea dei fedeli: è sicuro che le potenze angeliche assistono alle riunioni dei credenti e che la virtù (δύναμις) del nostro Salvatore e Signore è presente, così come gli spiriti dei santi (πνεύματα ἁγίων), a mio avviso, quelli dei morti che ci hanno preceduti ed evidentemente anche quelli dei santi che sono in vita, sebbene sia difficile dire come» (*De Or.*, XXXI, 4).

Anche qui abbiamo dei tratti interessanti. Vi troviamo l'attestazione dell'esistenza di oratori nelle case private. Questo si ricollega a ciò che abbiamo detto circa la croce dipinta sul muro. Se si può pregare dappertutto, rimane che il luogo ove si prega è santo, ed Origène si

pone la questione di sapere se si può pregare nella camera coniugale. Ma più interessante è l'idea della presenza invisibile del Cristo, degli angeli e dei santi all'assemblea dei fedeli. Origène ne precisa il concetto per quanto riguarda gli angeli: «Circa gli angeli, ecco che cosa c'è da dire. Se *"l'angelo del Signore circola intorno a coloro che lo temono e li libera"*, è verosimile che, quando molti sono raccolti legittimamente per la gloria del Cristo, l'angelo di ciascuno circoli intorno a ciascuno di coloro che temono Dio e che sia con l'uomo che deve custodire e dirigere, in modo che, quando i santi sono riuniti, vi sono due Chiese, quella degli uomini è quella degli angeli». Torneremo sulla teologia degli angeli. Ma è importante sottolineare questo punto per la comprensione del «mistero» liturgico.

L'idea ritorna in altri passaggi di Origène a proposito di certi aspetti del culto. Gli angeli sono presenti al battesimo: «Dal momento in cui qualcuno ha creduto in Gesù Cristo, la Legge evangelica è iscritta nel suo cuore e questo in presenza dei figli di Israele. E, in effetti, quando il sacramento della fede ti è stato dato, le virtù celesti, le gerarchie degli angeli, la Chiesa dei primogeniti era presente. Se noi comprendiamo bene che Israele vuol dire vedere Dio con lo spirito, questo è detto ancora più propriamente degli angeli che ci servono, secondo la parola del Signore che dice dei bambini – ed anche tu sei stato bambino nel battesimo – che i loro angeli vedono sempre la faccia del Padre. Tali sono i figli di Israele che erano presenti e contemplavano la faccia di Dio quando i sacramenti della fede ti erano dati» (*In Jos. Hom.*, IX, 4; Baehrens 350).

Didimo il cieco, discepolo di Origène, dirà che il battesimo consiste nell'essere immersi nello Spirito Santo con l'assistenza degli angeli.

Origène non dimentica che quando parla all'assemblea cristiana, ha davanti a sé non solo i fedeli, ma i loro angeli: «Io non esito a dirlo, nella nostra assemblea anche gli angeli sono presenti, non che essi siano presenti in ogni chiesa in generale, ma individualmente,

per coloro di cui il Signore ha detto: *I loro angeli vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli*. Vi è dunque qui una doppia Chiesa: quella degli uomini e quella degli angeli. Se noi diciamo qualche cosa che è conforme al Verbo ed all'intenzione delle Scritture, gli angeli gioiscono e pregano con noi. E poiché gli angeli sono presenti nella Chiesa, per lo meno in quella che merita di appartenere al Cristo, è prescritto da San Paolo alle donne che vengono a pregare di avere la testa velata, a causa degli angeli. Quali angeli? Evidentemente quelli che assistono i santi e gioiscono nella Chiesa, che noi non vediamo perché i nostri occhi sono oscurati dalle sozzure del peccato, ma che i discepoli di Gesù vedono, coloro ai quali egli ha detto: *Amen, amen, io vi dico che voi vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e discendere sul Figlio dell'uomo*» (*In Luc. Hom.*, XXIII; IX, 157).

Ancor più degli angeli, il Signore degli angeli è presente con la sua δύναμις, in mezzo ai fedeli riuniti in suo nome: «E adesso, se lo volete, in questa assemblea e in questa chiesa i vostri occhi possono guardare il Salvatore. Quando tu dirigi la sottile punta del tuo cuore (*aciem principalem cordis*) verso la contemplazione della Saggezza, della Verità e del Figlio Unico di Dio, i tuoi occhi guardano Gesù. Felice quella comunità della quale la Scrittura attesta che gli occhi di tutti erano fissi su di Lui! Quanto vorrei che questa assemblea meritasse la stessa testimonianza e che gli occhi di tutti, catecumeni e fedeli, uomini e donne, bambini, non con gli occhi del corpo, ma con quelli dell'anima, guardassero Gesù. Perché, quando lo guardate, con la sua luce e la sua contemplazione, i vostri visi diventano più luminosi e potete dire: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*» (*In Luc. Hom.*, XXII; vedere anche *In Is. Hom.*, V, 2). Harnack osserva che questo passaggio contiene anche una indicazione interessante sulla presenza dei bambini all'assemblea cristiana.

Un'altra questione è quella dei tempi della preghiera. Vi è innanzitutto il ciclo quotidiano. Origène ne parla nel *De Oratione*: «Diremo che tutta la vita di un santo

dev'essere un'unica grande preghiera continua, della quale preghiera quella che porta abitualmente questo nome non è che una parte, che bisogna compiere non meno di tre volte al giorno» (XII, 2). Origène giustifica questi tre tempi di preghiera con i testi ordinari, poi continua: «Noi non passeremo convenientemente il tempo della notte senza questa preghiera, secondo le parole di Davide: *Media nocte surgebam ad confitendum tibi*» (vedere anche *Comment. Ser. Math.*, 60). Queste indicazioni sono da accostare a quelle che ci fornisce la *Tradizione Apostolica* (35; Botte, pag. 69). È da notare la distinzione fra l'orazione virtuale e l'orazione attuale.

Ritroviamo un punto di vista analogo a proposito dell'anno liturgico. Qui Origène è un prezioso testimone nella storia della sua formazione ed anche della sua interpretazione. Si tratta di un passaggio del *Contra Celsum* ove egli difende i cristiani contro l'accusa di empietà che Celso lanciava contro di loro, perché essi non partecipavano ai culti della città. Perché, diceva Celso, non avete né altari, né statue, né templi? Che cosa vi impedisce di assistere alle feste pubbliche? L'accusa di Celso è doppia. Essa verte dapprima sul fatto che i cristiani non partecipavano al culto degli idoli, ed era in effetti uno dei principali rimproveri che veniva loro mosso. Ma, in modo più generale, l'accusa è che i cristiani non hanno né βωμοί, né ἀγάλματα, né νεώ. Ed è in questo senso che Origène dà la sua risposta, fornendo un altro dato prezioso sullo stato del culto cristiano di allora.

Infatti risponde: «Egli non vede che presso di noi l'anima di ogni giusto è un altare sul quale sono offerti in spirito (νοητῶς) e verità dei doni di soave odore, cioè le preghiere presentate da una buona coscienza. È per questo che è detto nell'Apocalisse: *L'incenso è la preghiera dei santi*. Le statue e le offerte che convengono a Dio non sono fabbricate dagli artigiani, ma plasmate e modellate in noi dal Logos divino: queste sono le virtù, imitazione del Primogenito di tutte le creature, nel quale sono i modelli della giustizia, della prudenza, della forza, della saggezza e delle altre virtù... Coloro che si sono spogliati

dell'uomo vecchio e rivestiti del nuovo che si rinnova nella gnosi ad immagine (εἰκών) del suo Creatore, riuscendo ad essere ad immagine del Creatore, fabbricano in se stessi delle statue come le vuole il Dio che regna su tutto... Vi è così in ogni giusto, che imita fin dove può il Salvatore, una statua ad immagine di Dio, che egli realizza contemplando Dio con un cuore puro, diventando imitatore di Dio. E, in una parola, tutti i cristiani si sforzano di costruire (ἱδρύσθαι) questi altari e queste statue, non inanimati ed insensibili, ma capaci di ricevere lo spirito di Dio. Colui che vuole comparare questi altari di cui parliamo noi agli altari di cui parla Celso, e le statue innalzate nell'anima dei devoti al Dio dell'universo alle statue di Fidia e di Policleto, vedrà che queste sono corruttibili e periranno con il tempo, ma che quelle là dimorano un un'anima immortale» (VIII, 17-18)[1].

Questo primo testo è già interessante. Vi incontriamo l'opposizione del culto esteriore e del culto in spirito e verità, ed è una questione fondamentale nella storia del culto cristiano. Il Cristo aveva abolito il culto ebraico figurativo, apportando la *realtà che egli stesso* figurava. Dal momento in cui il Tempio vero, che è il Cristo totale, è là, il Tempio di pietra non ha più ragion d'essere. È quello che Origène spiega: «Se è necessario comparare i due tipi di templi per provare ai partigiani di Celso che noi non rifuggiamo dall'elevare dei templi che convengano alle statue ed agli altari di cui abbiamo parlato, che noi ci rifiutiamo solamente di edificare dei templi morti e inanimati a Colui che è l'artefice di ogni forma di vita, che colui che vuole questo impari in quale maniera abbiamo ricevuto l'insegnamento che i nostri corpi sono i templi di Dio. E se qualcuno, per l'impurezza o il peccato, distrugge il tempio di Dio, questi sarà distrutto come realmente empio verso il vero Tempio. Su tutti i templi cosiddetti, vi è un Tempio superiore e trascendente, il corpo santo e puro del nostro Salvatore Gesù Cristo» (VIII, 19).

[1] Vedere anche *Contra Celsum*, III, 34; VI, 14; VII, 65.

Incontriamo qui un'idea basilare per la teologia della presenza di Dio: la presenza che nell'Antico Testamento era riferita al tempio materiale di Gerusalemme, a partire dall'Incarnazione (*Virtus Altissimi obumbrabit tibi*) dimora nell'umanità di Gesù e dei membri di Gesù. La presenza di Dio è collegata alla comunità cristiana, non alla Chiesa di pietra; è la comunità cristiana che prende la successione del Tempio. Rileviamo che Origène si serve del vocabolario plotiniano per esprimere questa spiritualizzazione del culto. Egli non parla del culto πνευματικόν, ma νοητόν. Soprattutto l'immagine della statua che si deve formare nell'anima, è eminentemente plotiniana: «Se non vedi la bellezza in te, fa' come lo scultore di una statua che deve diventare bella, egli ne toglie una parte, gratta, pulisce. Come lui, non cessare mai di scolpire la tua statua, fino a quando lo splendore divino si manifesti, fino a quando tu veda la temperanza assisa sul suo seggio sacro» (*Enn.*, I, 6, 9). Tocchiamo qui la trascrizione ellenistica del pensiero biblico così caratteristica in Origène – e che non è deviazione, ma rifrazione.

Tuttavia, questa spiritualizzazione del culto non pone dei problemi? Non rischia di eliminare l'aspetto visibile del culto cristiano? Origène affronta la questione e precisamente, a proposito del soggetto che ci interessa, quella dell'anno liturgico e delle feste. Egli incomincia con l'affermare – è l'idea cristiana antica – che la vita del cristiano è una preghiera ed una festa continua. «Celebra veramente la festa colui che fa il suo dovere, che prega senza posa, offrendo continuamente delle vittime non sanguinanti nelle sue preghiere a Dio» (VIII, 21). E cita San Paolo: «*Voi osservate i giorni, i mesi, i tempi e gli anni. Temo che invano io abbia lavorato per voi*» (*Gal.*, IV, 11). «Ma – continua Origène – se qualcuno obbietta su ciò che concernono in noi le domeniche, le parasceve, Pasqua o ciò che ha luogo durante i giorni di Pentecoste?» Questo passaggio ci informa su quali erano gli elementi del ciclo liturgico al tempo di Origène. Essi si riconducevano a quattro: le domeniche, i venerdì, Pa-

squa, cioè il Venerdì Santo, e la Santa Cinquantina. Vediamo qui che nella Chiesa primitiva non vi era che una sola festa, ossia Pasqua e il tempo pasquale. Sull'argomento si può leggere il notevole articolo di Don Casel (*Art und Sinn der ältesten christicher Osterfeier*, J. L. W., 1938, pag. 1 e segg.). Non vi è alcuna traccia né dell'Epifania, né dell'Ascensione, né di alcuna altra solennità.

Molto interessante è la risposta di Origène all'obiezione che gli viene fatta: «Bisogna rispondere che il perfetto (τέλειος), il quale per natura è sempre occupato in parole, in azioni, in pensieri del verbo di Dio che è Signore (Κύριος), è sempre nei giorni del Signore e tutti i giorni sono per lui delle domeniche (κυριακαί). Colui che si prepara senza posa alla vera vita, che si astiene dai piaceri terrestri che seducono la moltitudine e non si nutre con i pensieri della carne, questi celebra sempre le parasceve. Colui che pensa che il Cristo, che è la nostra Pasqua, è stato immolato e che bisogna celebrare la festa mangiando la carne del Verbo, celebra perpetuamente la Pasqua, che significa passaggio (διαβατήρια), poiché passa continuamente in spirito, in parole, in azioni, dalle cose della terra a Dio ed si innalza verso la città di Dio. Infine, colui che può veramente dire: *Noi siamo risuscitati con il Cristo*, e: *Egli ci ha risuscitati con lui e ci ha fatti sedere con lui nei cieli in Cristo*, si trova sempre nei giorni della Pentecoste, soprattutto quando, salendo al Cenacolo come gli Apostoli di Gesù, si dedica alle preghiere e all'orazione, al fine di diventare degno del soffio violento che viene dal cielo, il quale, con la sua forza, distrugge negli uomini il peccato e tutto ciò che vi si collega, degno di avere qualche parte alla lingua di fuoco che viene da Dio» (VIII, 22)[2].

Vediamo qui il senso delle differenti solennità liturgiche, ed in particolare che la Pasqua è la festa del passaggio dalla vita alla morte, mistero del Cristo morto e resuscitato; la Pentecoste, al contrario, è, ad un tempo,

2 Su questa simbolica delle feste, vedere anche *In Num. Hom.*, XXIII, 2; *Om. Lev.*, IX, 5.

la festa del mistero del Cristo nella sua resurrezione e nella sua ascensione, cioè è la festa dell'unico mistero che il IV secolo dividerà in solennità multiple. L'altro aspetto importante è che questi misteri del Cristo sono vissuti interiormente dall'uomo spirituale, la cui vita è partecipazione ai misteri del Cristo – ed è qui l'essenziale. Ritroviamo sempre l'idea centrale che la vita intera è una festa, e Origène ripete lo stesso concetto in altri testi. Infatti, egli scrive nelle *Omelie sulla Genesi*: «Ditemi, voi che venite alla Chiesa solo nei giorni di festa, gli altri giorni non sono giorni di festa? Non sono giorni del Signore? Sono gli Ebrei ad avere delle rare giornate determinate per celebrare le loro solennità; così Dio dice loro: *"Io non posso soffrire le vostre neomenie, i vostri sabbat ed il vostro grande giorno"*. Dio ha dunque in orrore coloro che pensano che non vi è che un giorno di festa per il Signore. I cristiani mangiano tutti i giorni le carni dell'agnello, vale a dire che essi prendono ogni giorno la carne della parola divina: *"Perché il Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato"*. La legge della Pasqua prescrive che la Pasqua sia mangiata alla sera: così il Signore ha sofferto alla sera del mondo; e voi, che vivete in una sera continua fin quando non viene il mattino, non dovete cessare di mangiare la carne della parola» (X, 3; Lubac, 189).

Questo passaggio dell'Omelia ci mostra che per Origène non si tratta di una dottrina riservata solamente ai perfetti. Tutti i cristiani devono nutrirsi perpetuamente della parola divina, perché noi siamo alla sera del mondo e dobbiamo vegliare attendendo che si levi il giorno eterno. Ritroviamo qui qualcosa dell'attesa escatologica delle prime generazioni cristiane. Del resto, ciò non impedisce che anche qui Origène abbia ripreso e trasposto un tema antico: l'idea della vita come festa perpetua appare in Aristotile, e Filone d'Alessandria l'aveva ripresa da lui[3]. Infine, rileviamo il passaggio ove Origène spiega

[3] P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, pag. 163; Heinemann (*Philo's griechische und jüdische Bildung*, pag. 108) pensa piuttosto ad un'origine cinica.

il cibarsi quotidiano dell'agnello come cibarsi della parola. Questo non significa affatto una negazione del realismo eucaristico. Ma Origène parla contemporaneamente ai catecumeni ed ai fedeli. Il suo ministero è quello della parola. Per lui, anche questo ministero è un sacramento in cui, sotto la scorza della Scrittura, è nascosto un nutrimento divino e, d'altra parte, l'arcano gli impedisce di rivelare i misteri sacramentali.

Tuttavia Origène non rifiuta il culto esteriore ed in particolare l'osservanza delle feste liturgiche. Ecco come lo spiega: «La folla dei credenti, che non è pervenuta a queste disposizioni (dei perfetti), ha bisogno in guisa di memoriale (ὑπόμνησις), poiché essa non vuole o non può vivere tutti i giorni in questo modo, di modelli (παραδείγματα) sensibili, alfine di non disperdersi completamente. Tale era, penso, l'idea di Paolo quando riteneva "*parte di festa*" la festa fissata in alcuni giorni ad esclusione di altri, volendoci indicare che la vita che è continuamente secondo il Verbo di Dio non è in una parte di festa, ma in una festa perpetua e continua. Considera infine se le nostre feste siano più sante di quelle dei pagani. Sarebbe lungo esporre perché la Legge di Dio prescrive nei giorni di festa di mangiare il pane dell'afflizione e gli azzimi con le lattughe selvatiche. In effetti non è possibile che l'uomo, composto di due parti, celebri interamente la festa» (*Contra Celsum*, VIII, 23).

Vediamo qui apparire la concezione di Origène. La festa liturgica è un ὑπόμνημα, necessario come richiamo, ma il cui scopo è spirituale e interiore. Altrove, Origène spiega che i perfetti devono, anch'essi, osservare queste forme esteriori del culto: «Al vero adoratore in spirito e verità è dato, ragionevolmente, di compiere certe figure (τυπικά τινα), in modo che avendo liberato con questa condiscendenza (οἰκονομικῶς) coloro che sono schiavi della figura, egli li conduca alla verità delle figure. Ma bisogna osservare che i veri adoratori, non solo dell'avvenire ma anche del presente, adorano in spirito e verità» (*Comm. Joh.*, XIII, 18; Pr. 242).

Di questa teologia della liturgia e del culto, abbiamo

tre elementi da tenere in considerazione. Il primo è l'affermazione fondamentale della fine del culto figurativo ed esteriore, che ha fatto posto al culto in spirito e verità. Il secondo è l'affermazione, non meno netta, che questo culto in spirito e verità, che è quello del Nuovo Testamento, comporta *un* aspetto *visibile*. Il terzo, infine, è la spiegazione di questo culto visibile. Qui il pensiero di Origène è ancora incerto. Egli non vede chiaramente che vi è un'economia sacramentale che comanda tutto il Cristianesimo. La sua tendenza spiritualizzante lo porta a sminuire l'importanza dell'aspetto visibile. Ma, quanto meno, egli vede che questo aspetto è legato alla natura corporale dell'uomo, anche alla sua natura sociale, e queste sono le ragioni di convenienza che continuerà a sviluppare la teologia mistagogica.

II. LA COMUNITÀ CRISTIANA

Troviamo subito, in Origène, delle indicazioni generali sullo stato della Chiesa alla sua epoca. Nel *Contra Celsum*, che è un'opera apologetica, egli ci dà una visione ideale della comunità cristiana: i cristiani vivono distaccati dalle cose della terra (IV, 26). In un curioso passaggio, egli paragona le comunità cristiane alle città: «Per prendere un esempio, la Chiesa di Dio che è ad Atene è dolce e fedele; al contrario, l'assemblea del popolo (ἐκκλεσία) degli Ateniesi è piena di intrighi (στασιώδης). Allo stesso modo, se tu paragoni il senato (βουλή) della Chiesa di Dio a quello di qualsiasi città, vedrai che nella Chiesa di Dio sono senatori coloro che ne sono degni, mentre nelle città essi non presentano alcuna superiorità sugli altri. Ed è l'identica cosa se tu paragoni l'arconte delle Chiese» (*Contra Celsum*, III, 30).

Ma quando egli si rivolge alla comunità cristiana, sia nei Commentari che nelle Omelie, Origène prende un altro tono e non esita a rimproverarle i suoi difetti

con la libertà di colui che parla a nome di Dio e l'umiltà di colui che sa di essere il primo a cadere sotto il colpo dei giudizi che lancia (*In Ezech. Hom.*, V, 4). Certo, vi sono ancora nella Chiesa dei miracoli come ai tempi primitivi: «Nei Cristiani si trovano ancora delle tracce (ἴχνη) di questo Spirito Santo che è apparso sotto la forma di una colomba. Essi cacciano i demoni e guariscono molte malattie e, per volontà del Verbo, vedono certe cose dell'avvenire... Così molti si sono convertiti al Cristianesimo quasi contro la loro volontà, avendo uno spirito cambiato il loro odio per il Verbo in desiderio di morire per Lui, apparendo sia in sogno, sia da svegli. Possiamo citare molti casi di questo genere» (*Contra Celsum*, I, 46).

Altrove, Origène parla di guarigioni compiute attraverso la lettura dell'Evangelo o la pronunzia del nome di Gesù (I, 24). Ma questi carismi vanno diminuendo e non si incontrano che «presso coloro le cui anime sono purificate dal Verbo» (VII, 8).

E non sono soltanto le manifestazioni straordinarie dello spirito che diminuiscono, ma anche la fede e la santità. E Origène, nelle omelie di Cesarea, scritte durante il periodo che precede la persecuzione di Decio ed in cui il numero dei cristiani aumenta, evoca con nostalgia il tempo dei martiri, quando i cristiani erano meno numerosi e più ferventi:

«In verità, se giudichiamo le cose secondo la realtà e non secondo il numero, e se le giudichiamo secondo le disposizioni e non secondo le folle radunate, vedremo che, adesso, non siamo dei credenti. Allora, si era credenti quanto i martiri erano numerosi, quando andavamo alle assemblee tornando dai cimiteri dopo aver accompagnato i corpi dei martiri, quando l'intera Chiesa era nel lutto, quando i catecumeni erano catechizzati in vista di essere martirizzati e di morire confessando la loro fede fino alla morte, senza essere turbati né agitati nella loro fede al Dio vivente. Noi sappiamo che essi hanno visto dei segni meravigliosi e dei prodigi. Allora, vi erano pochi credenti, ma erano veri credenti, che se-

guivano la via stretta che conduce alla vita. Adesso, sono numerosi, ma poiché non vi sono molti eletti, pochi sono degni dell'elezione e della beatitudine» (*In Ger. Hom.*, IV, 3). Troviamo qui questo tema della nostalgia dei tempi primitivi che è antico quanto il Cristianesimo stesso.

In modo più preciso, Origène ci mostra i differenti membri della comunità. Innanzitutto, egli rimprovera alla folla dei fedeli la sua mancanza di assiduità verso la Parola di Dio: «Per la Chiesa non vi sono altro che tristezza e lamenti, quando voi non venite per sentire la parola di Dio e vi riunite nella Chiesa appena nei giorni di festa, e più con il desiderio di prendere parte ad una solennità che con quello di ascoltare la parola. Che cosa farò dunque io, al quale è stata affidata la dispensazione della parola? Dove e quando troverò il vostro tempo? La maggior parte, quasi la totalità del vostro tempo, voi la consumate nelle occupazioni mondane, sia sulla pubblica piazza, sia presso i mercanti; uno si occupa della campagna, l'altro del tribunale. Nessuno, o ben pochi, di occupano della parola di Dio. Ma perché sto a piangere sugli assenti? Anche coloro che sono qui riuniti nella Chiesa, non sono attenti: voi vi interessate alle favole trite e girate la schiena alla parola di Dio ed alla lettura dei Sacri Libri» (*In Gen. Hom.*, X, 1).

In altri punti, Origène riprende delle critiche analoghe e traccia un quadro pittoresco di un'assemblea del tempo: «Alcuni fra di voi, dopo che hanno sentito le letture, se ne vanno subito (prima dell'omelia): nessuno sforzo per penetrare il senso di quello che è stato letto, nessuna meditazione; altri non attendono neppure tranquillamente la fine delle letture; altri, infine, non fanno nemmeno attenzione al fatto che vi sono delle letture, ma si occupano di storie profane negli angoli più nascosti della casa del Signore» (*In Ex. Hom.*, XII, 2). «Quanti siamo presenti, mentre la parola di Dio viene spiegata? Ci sono alcuni che ricevono nel cuore ciò che è letto; ma ve ne sono degli altri il cui cuore ed il cui spirito sono occupati dai propri affari, dalle azioni del mondo, dai

calcoli del denaro o, se si tratta di donne, dai loro bambini, dalle loro occupazioni o dalle faccende della casa» (*In Ex. Hom.*, XIII, 3).

Egli si lamenta dell'inutilità dei suoi sforzi per interessare i giovani allo studio della Scrittura: «Noi esortiamo spesso i giovani ad applicarsi alla Scrittura. Ma, per quel che vedo, non approdiamo a nulla, se non a perdere il nostro tempo. In effetti, non siamo riusciti a condurne qualcuno allo studio dei sacri libri» (*In Ezech. Hom.*, XIV, 3).

Origène si attacca in particolare a quei cristiani che credono, ma vivono nel peccato: «Nella Chiesa vi sono coloro che hanno la fede in Dio ed aderiscono ai precetti divini, che sono anche religiosi verso i servitori di Dio, che sono pronti ad onorare la Chiesa e a servirla, ma che, nelle loro azioni e nel loro modo di vivere, rimangono affossati nei vizi e non si sono affatto spogliati dell'uomo vecchio» (*In Jos. Hom.*, X, 1).

In un interessante passaggio, Origène ci mostra i cristiani di tradizione che disprezzano i *convertiti*, considerandoli inferiori: «Per coloro che lottano generosamente, né il tempo recente della loro conversione, né i parenti empi sono un ostacolo ad affrettarsi a innalzarsi, attraverso i comandamenti, al di sopra di molti di coloro che sembrano essere invecchiati nella fede. Perché è una lotta anch'essa quella di distruggere l'orgoglio per quelli che si vantano di essere stati nutriti nel Cristianesimo dalle loro famiglie, e soprattutto quando accade di vantarsi di parenti o di antenati che sono stati degni, nella Chiesa, del seggio episcopale o della dignità sacerdotale o del diaconato al servizio del popolo di Dio. Non sapete che non bisogna né glorificarsi di essere «i primi», né umiliarsi di essere inferiori ai «primi» per essere entrati nel Cristianesimo dopo di loro?» (*Comm. Mt.*, XV, 26). Si intravedono qui queste opposizioni nella comunità fra le vecchie famiglie cristiane ed i nuovi ambienti conquistati.

Queste divisioni nella comunità non provengono soltanto dalle differenze di ordine religioso, ma anche da

differenze di ambiente sociale. Alcuni si inorgogliscono delle loro origini: «Vi sono quelli che si elevano al di sopra degli altri perché sono figli di notabili (ἡγεμόνες) e perché appartengono a famiglie di grandi secondo le dignità del mondo. Costoro si inorgogliscono per una cosa involontaria e indifferente, non hanno nessuna ragione valida che giustifichi il loro orgoglio; vi sono degli altri che si elevano perché hanno potere sulla vita degli uomini e perché hanno ottenuto quella che si definisce ascesa, tale da avere il diritto di tagliare le teste. Altri ancora si inorgogliscono delle loro ricchezze, non quelle vere, ma quelle del basso. Ed altri si inorgogliscono per avere una bella casa o delle vaste proprietà» (*In Ger. Hom.*, XII, 8).

Negligenza della vita religiosa, consorterie all'interno della comunità, e bisognerebbe aggiungere anche tutti i vizi più correnti, l'ubriachezza (*In Gen. Hom.*, V, 3), il frequentare spettacoli immorali (*In Lev. Hom.*, XI, 7), la collera contro i propri servitori, l'immoralità (*In Psalm. Hom.*, XXXVII, I, 6).

In questa comunità, risaltano un certo numero di gruppi che costituiscono la gerarchia. L'opera di Origène testimonia l'organizzazione della Chiesa del suo tempo. Vi ritroviamo le differenti categorie che appaiono al II secolo: vescovi, preti e diaconi, dottori, vergini, monaci, laici. Questa organizzazione, tuttavia, si precisa. Alcuni gruppi, i profeti, le vedove, ormai appaiono appena. La gerarchia sacerdotale tende ad assorbire le funzioni dei dottori e dei profeti. Nei confronti della gerarchia Origène si mostra severo, attaccando la sua ambizione: «Anche nella Chiesa del Cristo si trovano degli uomini che organizzano dei banchetti, ma anche che amano tenervi i primi posti, che prima intrigano per diventare diaconi, poi che ambiscono la cattedra dei sacerdoti ed infine, non contenti di questo, intrigano per essere chiamati vescovi dagli uomini» (*Comm. Ser. Mt.*, *11; P. G., XIII, 1616* B).

Al clero, egli rimprovera il suo orgoglio: «Talvolta, sorpassiamo in orgoglio i cattivi prìncipi delle nazioni e

poco ci manca che ci prendiamo delle guardie del corpo come i re. Quando qualcuno arriva fino a noi e ci rivolge una richiesta, siamo più insolenti di quanto non lo siano i più crudeli tiranni e prìncipi verso i supplici. Ecco che cosa si può vedere dentro molte chiese rinomate, soprattutto in quelle delle grandi città» (*Comm. Mt.*, XVI, 8). Altri, preti o vescovi, cercano di fare la fortuna dei membri delle loro famiglie invece di promuovere alle dignità ecclesiastiche coloro che lo meritano: «Che i capi delle chiese imparino a non designare nel loro testamento, quali successori, coloro a cui tengono per legami di sangue o di famiglia, né a trasmettere loro in eredità il governo delle chiese, ma a riferirsi al giudizio di Dio e non a scegliere quelli che l'affetto umano raccomanda, rimettendo al giudizio di Dio la scelta del loro successore» (*In Num. Hom.*, XII, 4).

Notiamo ancora i passaggi ove Origène allude alle ingiustizie di cui certi fedeli sono vittime, quando sono esclusi dalla comunità *non recto judicio*: «E così accade talvolta che colui che è scacciato è invece all'interno, e che colui che è all'interno, è fuori» (*In Lev. Hom.*, XIV, 3). Questa può essere un'allusione alla propria espulsione da Alessandria.

Altrove, egli fa notare ai vescovi che uno dei loro obblighi è quello di ricordare ai fedeli il dovere della carità verso i poveri (*Comm. Mt.*, XV, 15). Si possono citare ancora altri passaggi ove si ritrovano le critiche nei confronti dei chierici (*Comm. Mt.*, XVI, 22). Origène rammenta anche che ai capi delle chiese non sono permesse le seconde nozze (*Comm. Mt.*, XVI, 22).

Ma questa critica esteriore ai costumi del clero nasconde un atteggiamento più profondo, e che è un certo disprezzo della gerarchia sacerdotale: «Chiunque può compiere le funzioni solenni della liturgia davanti al popolo; ma vi sono pochi uomini che siano santi nei loro costumi, istruiti nella dottrina, formati nella saggezza, interamente capaci di manifestare la verità delle cose, di insegnare la scienza della fede» (*In Lev. Hom.*, VI, 6). Alla gerarchia esteriore, Origène oppone la gerarchia spi-

rituale, quella della santità, i cui gradi sono di principiante, di progredito e di perfetto, e che è quella alla quale si deve ambire.

Tutto ciò, comunque, non arriva fino a negare l'esistenza della gerarchia visibile: «Riconosco che una cosa è adempiere alle funzioni del sacerdozio, altra cosa è essere istruito in tutto e perfetto» (*In Jos. Hom.*, IX, 9). Ma, come abbiamo detto, vi è in lui un certo disprezzo della gerarchia esteriore, che è solamente la figura visibile della gerarchia interiore, secondo la sua visione sacramentale delle cose: «Vescovo, prete e diacono sono i simboli delle realtà contenute in queste cose» (*Comm. Mt.*, XIV, 22).

Il suo ideale è quello del «dottore», che è contemporaneamente uno spirituale, uno speculativo ed un esegeta, colui che incontriamo già al II secolo, attraverso tutta la linea dei didascali gnostici, e che trova in Origène il suo tipo ideale. Inizialmente era stata costituita una funzione propria della comunità, distinta dal sacerdozio. La storia stessa di Origène ci mostra che ora siamo in un tempo in cui l'organizzazione della Chiesa si unifica. In Palestina, i dottori laici hanno ancora il diritto di parlare, ma non ad Alessandria. Per tale motivo Origène si farà ordinare prete. Così il magistero si incorpora al sacerdozio, di cui diviene uno degli aspetti. Con Origène, siamo già in presenza di questo stato di cose[4]. Ma rimane il fatto che delle due funzioni del sacerdozio, il ministero della parola è per lui in primo piano. Tutta la sua opera è orientata più verso il sacramento della Scrittura che verso quello del culto.

Siamo qui davanti ad una delle grandi questioni della vita cristiana al II secolo: quella della dualità d'azione, nella comunità, dei dottori e degli episcopi, che ha per contropartita la tendenza a costituire un gruppo di spirituali, iniziati ad una scienza più profonda e che tendo-

4 «L'ufficio di dottore appartiene in lui ai vescovi ed ai presbiteri. In principio i gradi della gnosi coincidevano con quelli della gerarchia» (Van den Eynde, *loc. cit.*, pag. 233).

no a considerarsi superiori alla folla dei fedeli. Per questo problema bisogna riportarsi ad un libro magistrale di Damien van den Eynde, sulle *Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (1933). Il P. Lebreton ha trattato la questione in un importante articolo: *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne au III*[e] *siècle* (Rev. Hist. Ecclés., 1924, pag. 481 e segg.).

Un magnifico testo delle *Omelie sul Levitico* ci introduce all'argomento: «Il prete, che toglie la pelle della vittima offerta in olocausto, è colui che toglie alla parola di Dio il velo della lettera e mette a nudo le sue membra interiori, che sono l'intelligenza spirituale. E queste membra del senso interiore della parole egli non le posa in un posto qualsiasi, ma su un luogo elevato e santo, ossia sull'altare: vale a dire che egli non apre i misteri divini a degli uomini indegni e che conducono una vita bassa e vile, ma a coloro che sono l'altare di Dio, nei quali brucia continuamente il fuoco divino ed in cui la carne si consuma senza posa.

«È su tali uomini che la vittima dell'olocausto è divisa membro a membro e deposta. Divide la vittima membro a membro colui che può spiegare con ordine e mostrare con il discernimento che conviene quale progresso sia quello di toccare la veste del Cristo, quale quello di lavare i suoi piedi con le lacrime ed asciugarli con i capelli della propria testa, quale, e più grande, quello di ungere il suo capo con il profumo, e quanto vi sia di elevato nel riposare sul suo petto.

«Esporre le ragioni di ognuna di queste cose e adattare le une ai principianti, le altre a coloro che sono già avanzati nella fede in Cristo, le altre ancora a coloro che sono già perfetti nella carità, significa dividere la vittima membro a membro. E, in secondo luogo, colui che sa mostrare quali sono stati i princìpi della Legge, quali progressi si sono compiuti con i profeti, quale pienezza di perfezione si trova nell'Evangelo; o colui che può insegnare con quale latte della parola devono essere istruiti coloro che sono bambini nel Cristo, o con quale

legume della parola devono costruire le proprie forze coloro che sono deboli nella fede, quale è infine il nutrimento solido e forte con cui devono essere ingrassati gli atleti del Cristo, colui che sa, con l'intelligenza spirituale, dividere queste cose una ad una, il didascalo di questo genere può essere considerato come quel prete che pone sull'altare la vittima divisa membro a membro» (*In Lev. Hom.*, I, 4).

Ritroviamo qui la stessa prospettiva della teologia del culto. Al sacerdozio visibile e figurativo dell'Antico Testamento si è sostituito nel Nuovo un sacerdozio spirituale. La comunità cristiana è composta da una gerarchia corrispondente al grado di avanzamento spirituale, ed il ruolo del didascalo è di spiegare la Scrittura dando ad ogni categoria di anima il nutrimento di cui ha bisogno. Le differenti manifestazioni di Gesù nell'Evangelo sono i segni delle diverse maniere in cui egli deve essere presentato alle anime: come medicina per l'emorroissa, come redentore per la peccatrice, come maestro per Maria di Magdala, come amico per Giovanni il prediletto. E notiamo che l'emorroissa tocca il suo vestito, la peccatrice i suoi piedi, Maddalena la sua testa, Giovanni il suo cuore.

Tutto Origène è in questo testo, del quale ritroveremo spesso le idee. Si vede come il sacerdozio levitico è qui trasposto: l'altare, sono le anime sante ed in particolare le donne consacrate a Dio; Origène riprende questa immagine in un altro punto: «In questo edificio della Chiesa, bisogna che ci sia un altare così. Perché io penso che tutti coloro che, fra queste pietre viventi che voi siete, sono pronti e disposti a dedicarsi all'orazione e ad offrire a Dio giorno e notte le loro preghiere e ad immolare, come delle vittime, le loro suppliche, questi sono coloro con cui Gesù edifica l'altare».

Il prete, è il dottore. Perché la nuova Legge ha per altare le anime viventi che hanno sostituito gli altari di pietra; essa ha per sacerdote colui che offre la vittima a queste anime viventi, ed è quello che dà loro il Cristo sotto le apparenze della parola, il Logos vivente che è il

nutrimento delle anime viventi. Questo Logos è presente nella Scrittura, ma nascosto sotto la scorza della lettera. Il ruolo del prete è di analizzare la lettera, di distinguere nella Scrittura i diversi aspetti del Logos, che sono le differenti membra e dare ad ogni anima, secondo il suo grado, l'aspetto del Logos di cui ha bisogno. Così, il compimento del sacerdozio levitico è il ministero della parola. Quello era la figura, questo è la realtà.

Ma troviamo sempre la stessa difficoltà: il posto del sacerdozio visibile, come quello del culto visibile, nel Nuovo Testamento non appare più pienamente. La Chiesa, come la concepisce Origène, è più quella della gerarchia della santità raggruppata intorno al maestro spirituale, che quella della comunità ecclesiastica intorno al suo vescovo[5].

Un altro testo delle *Omelie su Giosuè* ci presenta una visione parallela: «È perché Gesù sapeva che è negli orecchi dell'uomo interiore, cioè nell'intelligenza del suo cuore, che devono essere ricevute le cose che vengono dette (a che cosa serve, infatti, ascoltare la parola se essa non è percepita e trattenuta nel cuore), è per questo che egli diceva: *che coloro che hanno orecchi per intendere intendano*. Questo noi lo diciamo ancora adesso, seguendo l'autorità della Scrittura, quando le Scritture sono lette nelle chiese o quando ne è data la spiegazione al popolo. Vigilate affinché queste parole non siano lette da Gesù senza essere lette nella loro interezza: perché Gesù ha letto la Legge per coloro che hanno orecchi.

«Circa il fatto che egli ha aggiunto alla Chiesa del Signore le donne, i bambini ed i proseliti, se distinguiamo questi gruppi e vediamo in essi come una certa con-

5 Stessa spiritualizzazione in *In Lev. Hom.*, IX, 1: «*Il Signore disse a Mosè: Di' ad Aronne di non entrare a qualunque ora nel santuario*. Questa parola ci riguarda tutti. Essa ci prescrive di sapere come accedere all'altare di Dio. L'altare è quello sul quale offriamo le nostre orazioni. Ignori che il sacerdozio è stato dato a te, cioè a tutta la Chiesa di Dio ed al popolo dei credenti? Ascolta Pietro dire dei fedeli: *Razza eletta, sacerdozio regale*. Tu hai dunque il sacerdozio, poiché sei una razza sacerdotale – e anche tu devi offrire a Dio l'ostia di lode, l'ostia delle orazioni, l'ostia della misericordia, l'ostia della purezza, l'ostia della santità».

tinuazione della Chiesa, diciamo che agli uomini è stato dato il nutrimento solido, e che per coloro che sono distinti con l'appellativo di donne, bambini e proseliti, intendiamo quelli che hanno ancora bisogno di latte o di legume. E, per abbracciare l'insieme della Chiesa, gli uomini sono qui i perfetti, le donne sono coloro che non riescono ancora a ricavare da sole ciò di cui hanno bisogno, ma ascoltano gli uomini, i bambini sono coloro che, recentemente ricevuti nella fede, sono nutriti del latte dell'Evangelo, i proseliti sono i catecumeni e coloro che desiderano unirsi ai fedeli. Ora, quando Gesù vi annuncia la Legge e rivela ai vostri cuori l'intelligenza spirituale, non rimanete più a lungo proseliti, cioè catecumeni, ma sforzatevi di percepire la grazia di Dio; e voi, bambini, non siate più bambini nelle disposizioni, ma siatelo soltanto nella malizia; e voi, donne, innalzatevi alla perfezione dei forti» (*In Jos. Hom.*, IX, 9).

Attraverso questi diversi passaggi vediamo che Origène distingue differenti gradi nel mistero cristiano. Il didascalo è colui che tramite «la scienza spirituale ha potuto penetrare i segreti dei misteri» (*In Lev. Hom.*, V, 3). «Alle cose che sono mistiche (*mystica*) e nascoste nei santuari ed alle quali solo i sacerdoti hanno accesso, nessun uomo animale ha accesso, e neppure coloro che sembrano avere esercizio ed istruzione, ma non sono ancora pervenuti alla grazia del sacerdozio per i loro meriti e la loro vita» (*In Num. Hom.*, IV, 3). Solo «i didascali perfetti ed istruiti dalle parole mistiche» hanno accesso a questi misteri.

Allo stesso modo, essi non devono manifestare questi misteri: «Se qualcuno è un prete a quale i vasi sacri, ossia i segreti dei misteri della saggezza, sono stati confidati, che si istruisca con essi e veda come deve custodirli dietro al velo della sua coscienza e non manifestarli facilmente in pubblico, o, se le circostanze richiedono che li trasmetta a persone non formate, che non li presenti allo scoperto, altrimenti egli commette un omicidio e stermina il popolo» (*In Num. Hom.*, IV, 3).

L'idea ritorna anche altrove: «I didascali sono colo-

ro che proferiscono la parola di Dio nelle Chiese. Che i didascali ascoltino dunque, al fine di non confidare le parole di Dio ad un'anima sporca, ma che scelgano delle anime pure, vergini, nella semplicità della fede, che ad esse confidino i misteri segreti, la parola di Dio e gli arcani della fede, affinché in esse il Cristo sia formato attraverso la fede» (*In Lev. Hom.*, XII, 7).

Tuttavia, bisogna notare che il didascalo non è soltanto colui che è giunto alla perfezione spirituale e all'illuminazione della gnosi, egli è anche una funzione della Chiesa. Pertanto può accadere che un uomo occupi la cattedra di didascalo e ne sia indegno, così come un presbitero:

«Spesso succede che colui che ha uno spirito basso e vile e ama le cose terrestri, occupi un grado elevato nel sacerdozio o una cattedra di dottore, e che colui che è talmente spirituale e libero dalla terrestrità da poter giudicare tutto e non essere giudicato di nulla, abbia il rango di un ministero inferiore o sia lasciato nella folla. Pensi forse che coloro che hanno le funzioni del sacerdozio e si glorificano del loro rango di presbitero, camminino secondo la loro dignità e facciano tutto ciò che è degno della loro categoria? Anche i diaconi, pensi che camminino secondo il grado del loro ministero? E come mai sovente sentiamo gli uomini bestemmiare e dire: Guarda questo vescovo o questo prete o questo diacono? Che cosa dovrei dire delle vergini e dei monaci e di coloro che professano la religione?» (*In Num. Hom.*, II, 1).

Origène si trova in presenza di un problema che era pienamente quello del suo tempo. Da una parte, si tratta della relazione fra la gerarchia visibile dei presbiteri e la gerarchia invisibile dei dottori. Nella Chiesa antica vi erano due autorità distinte e che potevano riallacciarsi alla diversità dei carismi primitivi. A ciascuna di queste gerarchie corrispondono certe attitudini. I presbiteri sono più rivolti verso il culto, i didascali verso il ministero della parola e la Scrittura. Per i primi, il martirio è sacrificio redentore, per i secondi è perfezione della gnosi. Senza alcun dubbio, Origène rappresenta la corrente dei

didascali. Ma la sua opera testimonia di un'epoca in cui le due gerarchie tendono ad unificarsi. Il magistero diventa una delle funzioni della gerarchia sacerdotale. Tuttavia, si sente ancora in lui una certa dualità: «In Origène la carica di dottore appartiene ai vescovi ed ai presbiteri», scrive Van den Eynde (*Les normes de l'enseignement chrétien aux trois premiers siècles*, pag. 233), ma aggiunge: «All'inizio i gradi della gnosi coincidevano con i gradi della gerarchia».

Del resto Origène non nega affatto i poteri della gerarchia visibile che procedono dall'ordinazione sacerdotale. Egli fa allusione all'ordinazione dei sacerdoti (*In Lev. Hom.*, VI, 3), ed afferma che «la forma delle chiese è affidata ai preti» (*In Num. Hom.*, IX, 1). Solamente, la sua concezione della tipologia dell'Antico Testamento tende a fargli vedere la realizzazione del sacerdozio levitico nella gerarchia carismatica e spirituale. Come giustamente nota il P. de Balthasar, «la relazione fra il sacerdozio levitico e la gerarchia ecclesiastica, la meno esplicitamente affermata, rimane piuttosto presunta, poiché Origène presume la lettera conosciuta. Egli si sforza di giungere alla relazione fra il sacerdozio levitico ed il sacerdozio del Corpo mistico» (*Mysterion d'Origène*, pag. 46). In secondo luogo, Origène non si rassegna a dissociare i poteri sacerdotali dalla santità sacerdotale.

È questa distinzione del potere e della santità che sarà definitivamente chiarita da sant'Agostino nella controversia contro il donatismo, e che darà la nascita alla dottrina del carattere sacramentale. Ma possiamo dire con il P. de Balthasar, che «l'identità delle due gerarchie resta per la Chiesa non un sogno chimerico, ma una esigenza rigorosa» (pag. 50). La rassegnazione di Agostino è una parte della verità; ma il rifiuto di Origène di accettare che un clero indegno possa comunicare la grazia, rimane l'espressione di una esigenza di santità che è l'altra parte della verità. Essa ci mostra in lui non il disprezzo ma, al contrario, l'alto concetto che egli si fa del sacerdozio, poiché non lo accetta se non santo.

In altri termini, l'immagine che ci offre Origène è

qui, come altrove, la testimonianza dell'esistenza di un sacerdozio visibile e del senso di questo sacerdozio. Ma Origène non vi si ferma, poiché per lui ciò che importa non sono le istituzioni, ma la santità, la realtà spirituale. La prospettiva è del tutto simile a quella che abbiamo incontrato nella teologia del culto.

Capitolo III

LA TEOLOGIA SACRAMENTALE DI ORIGÈNE

Nel testo delle *Omelie sui Numeri* ove egli elenca qualcuno dei riti che fanno parte della παράδοσις non scritta, dopo la preghiera verso oriente e la preghiera in ginocchio, Origène cita «le parole, i gesti, i riti, le interrogazioni che hanno luogo al battesimo – ed i riti eucaristici» (cfr. *Com. Rom.*, V, 8).

La dottrina di Origène sui sacramenti è uno degli aspetti più difficili e più controversi della sua opera, particolarmente in ciò che concerne l'eucaristia e la penitenza. Sulla questione, il solo studio d'insieme è quello del P. de Balthasar, *Le mysterion d'Origène*. Dal canto suo, il libro di Harnack che abbiamo citato fornisce l'indispensabile materiale di testi.

Noi diremo qualche cosa dei tre sacramenti, fornendo sia la testimonianza di Origène sulla vita sacramentale del suo tempo e sia la visione che egli ne propone, come abbiamo precedentemente fatto per il culto e la gerarchia.

I. IL BATTESIMO

La dottrina del battesimo occupa un posto a parte nella teologia sacramentale di Origène[1]. Come, in altri settori, la sua concezione del culto è funzione della sua visione personale di didascalo, così qui è l'espressione della tradizione della Chiesa. Questa dottrina forma, con quella della redenzione e quella del martirio, che fanno parte dello stesso insieme, un blocco che è stato sottratto alle speculazioni che incontriamo altrove. Bisogna attribuire questo fenomeno al fatto che qui ci troviamo in presenza di dottrine per le quali, già a quel tempo, esisteva nella comunità una tradizione molto ferma, ed anche, nel caso del battesimo, di ciò che Origène come catecheta aveva assorbito di questa tradizione comune.

Innanzitutto, per ciò che concerne lo stato della disciplina del battesimo al tempo di Origène, dobbiamo osservare che è l'epoca in cui il catecumenato incomincia ad essere organizzato. Nella Chiesa primitiva, i pagani che desideravano convertirsi cercavano un parente o un amico che li istruisse e li presentasse al capo della comunità. Abbiamo un'eco pittoresca, una caricatura di questa propaganda cristiana clandestina, nel *Discorso verace* di Celso, che Origène cita per rispondergli. Celso, attaccando il proselitismo dei cristiani, aveva scritto: «*Noi li vediamo, nelle case dei privati, dei cardatori, dei calzolai, dei conciatori, di gente senza alcun tipo di educazione né di cultura; essi si guardano bene dall'aprir bocca fin tanto che vi sono i maestri che hanno età e giudizio, ma non appena possono prendere da parte dei bambini o qualche donna, privi di buon senso quanto essi, allora si mettono a raccontare delle meraviglie*» (*Contra Celsum*, III, 55). Questa caricatura ci mostra la situazio-

1 Sulla questione del battesimo, esiste uno studio del P. Hugo Rahner, *Taufe und geistliches Leben bei Origenes* (Zeitsch. für Aszese und Mystik, 1932, pp. 205-223)

ne che esisteva all'epoca in cui scriveva Celso, cioè alla fine del II secolo.

Nel rispondergli Origène, al contrario, ci descrive la situazione del suo tempo. Egli protesta contro l'assimilazione del catecheta con i filosofi ambulanti: «Questi filosofi che parlano in pubblico non scelgono i loro ascoltatori, ma chi vuole si ferma ed ascolta. I cristiani incominciano, per quanto è possibile, con il verificare le anime di coloro che desiderano ascoltarli, e le formano in modo particolare. Poi, quando questi uditori, prima di essere ammessi nella comunità, hanno dimostrato di aver progredito nel loro proponimento di vivere bene, allora vengono introdotti e costituiscono un gruppo separato di coloro che sono recentemente entrati e non hanno ancora ricevuto il sacramento della purificazione (τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι), mentre un altro gruppo è formato da coloro che hanno dimostrato di non volere altro che ciò che si conviene ad un cristiano. Alcuni sono incaricati di informarsi sulla vita e sui costumi di coloro che sono ammessi» (*Contra Celsum*, III, 51).

Esiste quindi un catecumenato organizzato che è il germe di quello che sarà il catecumenato definitivo nel IV secolo: dapprima, un periodo indeterminato in cui il candidato è simpatizzante e viene istruito da privati; poi il tempo del catecumenato, di istruzione propriamente detta, in cui alcuni sono designati sia per insegnare che per formare. Su questa questione si può leggere B. Capelle, *L'introduction du catéchuménat à Rome*, Rech. théol. anc. et méd., V, 1933 - pag. 129, e Lebreton, *Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du II[e] siècle*, R. S. R., 1934 - pag. 129.

Origène, che è stato egli stesso catecheta, è un testimone prezioso del contenuto della catechesi battesimale comune, che in parte era una preparazione morale. Egli insiste sulle disposizioni necessarie al battesimo. Questo è un argomento su cui si soffermeranno molto gli autori dell'antichità, e ciò per una ragione semplice: l'iniziazione ai misteri pagani non esigeva alcuna trasformazione morale, non era una conversione. Nock ha messo in ri-

salto questo punto nel suo bel libro *Conversion* (pag. 14 e segg.). Occorreva dunque insistere sul fatto che il Cristianesimo comportava una trasformazione morale: «*Si quis vult baptizari, egrediatur*. In effetti, colui che rimane nel suo vecchio stato e non abbandona le sue abitudini e la sua condotta, non si presenta affatto al battesimo nelle condizioni che convengono. È per questo che tutto ciò che dice Giovanni Battista a coloro che venivano a farsi battezzare da lui, io lo dico anche a voi, catecumeni e catecumene, a voi che vi disponete a venire al battesimo» (*In Luc. Hom.*, XXII; IX, 146). E più in alto: «Venite, catecumeni, fate penitenza per ottenere il battesimo in vista della remissione dei peccati: se qualcuno viene al battesimo con disposizioni colpevoli, non ottiene la remissione dei peccati. Per questo motivo, vi supplico, non venite al battesimo senza riflessione ed attenta circospezione, ma mostratevi prima dei degni frutti di penitenza. Passate qualche tempo in una vita pura, ed allora otterrete la remissione dei peccati» (*In Luc. Hom.*, XXI; IX, 140; vedere anche *In Ezech. Hom.*, VI, 7).

Nelle sue *Omelie* Origène si indirizza sovente ai catecumeni che facevano parte del suo uditorio. Egli insiste molto sulla necessità della conversione morale che deve precedere il battesimo: «Voi che desiderate ricevere il santo battesimo, innanzitutto dovete essere purificati dalla fede, innanzitutto dovete, con l'ascolto del Verbo di Dio, strappare le radici dei vizi e placare le vostre abitudini barbare, affinché, rivestiti di umiltà e di dolcezza, possiate ricevere la grazia dello Spirito Santo» (*In Lev. Hom.*, VI, 2), o ancora: «Venite, catecumeni, fate penitenza per ricevere con il battesimo la remissione dei peccati» (*In Luc. Hom.*, XXI).

Origène insisterà sempre sull'importanza delle disposizioni nel ricevere i sacramenti. Arriva fino al punto di scrivere: «Se qualcuno viene al battesimo *peccans*, non ottiene la remissione dei peccati». E partendo dal simbolismo del battesimo, egli dice: «Occorre per prima cosa che tu muoia al peccato, per poter essere seppellito con il Cristo» (*Comm. Joh.*, V, 8).

Ma insistendo sull'importanza delle disposizioni, Origène insegna l'efficacia del sacramento in se stesso. In un ragguardevole testo, egli lo paragona alle guarigioni miracolose del Cristo: «È necessario sapere che, come le δυνάμεις straordinarie nelle guarigioni operate dal Salvatore, simbolo di coloro che, in tutti i tempi, sono purificati dal Logos da ogni malattia ed ogni impurità, furono tuttavia efficaci, nella loro realtà corporale, nel richiamare alla fede coloro che avevano ricevuto la grazia, così il bagno di purificazione con l'acqua, simbolo della purificazione dell'anima lavata da ogni impurità ed ogni malizia, è come la virtù delle invocazioni alla Trinità adorata, per colui che si offre alla divinità, principio e sorgente delle grazie divine» (*Comm. Joh.*, VI, 17; IV, 142).

Il parallelismo stabilito fra l'umanità del Cristo ed il rito visibile come strumento della grazia invisibile è molto importante e colloca bene il sacramentalismo sul suo vero piano.

Però il ruolo del catecheta non è solamente di preparare i cuori, ma anche di istruire le intelligenze. Così, Origène precisa la natura della «grazia» battesimale. Essa è un mistero della morte e della resurrezione con il Cristo: «Coloro che sono battezzati, sono battezzati nella morte del Cristo e sono seppelliti con lui per il battesimo nella morte» (*Comm. Rom.*, VIII, 5). Origène ritrova questo mistero nell'*Esodo*: «Ricordati di ciò che è stato letto prima, quando Mosè diceva al Faraone: *Faremo un viaggio di tre giorni nel deserto ed immoleremo al Signore nostro Dio*. Era il triduum verso il quale si affrettava Mosè ed al quale si opponeva il Faraone. Egli non permetteva ai figli di Israele di raggiungere il luogo del miracolo, non permetteva loro di andare avanti in modo da poter gioire dei misteri del terzo giorno. Ascolta, infatti, il profeta che dice: *Il Signore ci resusciterà dopo due giorni ed il terzo resusciteremo e vivremo sotto il suo sguardo* (*Osea*, VI, 3). Il primo giorno è per noi la Passione del Signore, il secondo è quello in cui egli è disceso agli Inferi, il terzo è il giorno della resurrezione. E

così, il terzo giorno Dio li precedette, durante il giorno in una colonna di nuvole, durante la notte in una colonna di fuoco.

«Se, secondo quanto abbiamo detto prima, in queste parole l'Apostolo ci fa vedere il sacramento del battesimo, è necessario che coloro che sono battezzati nel Cristo, siano battezzati nella sua morte, che siano seppelliti con Lui e che con Lui siano resuscitati dai morti al terzo giorno, secondo le parole dell'Apostolo: *Egli ci ha resuscitati con Lui e con Lui ci ha fatti sedere nel cielo*. Quando, dunque, tu riceverai il mistero del terzo giorno, il Signore incomincerà a condurti ed a mostrarti egli stesso la via della salvezza» (*In Ex. Hom.*, V, 2; Baehrens, 186).

In questo testo abbiamo la fusione di due interpretazioni paoline del battesimo: da una parte, l'allusione a *I Corinti*, X, 2: il battesimo nella nuvola e nel mare; dall'altra a *Romani*, VI, 3: il battesimo come morte e resurrezione con il Cristo.

Un altro aspetto del battesimo, molto caro al Cristianesimo primitivo, è quello di liberazione nei confronti della potenza del demonio. Lo ritroviamo in Origène, che tratta questo argomento ancora a proposito dell'uscita dall'Egitto. Egli la ricollega all'interpretazione paolina: *Nobis qualem tradiderit de his Paulus Apostolus intelligentiæ regulam videamus* (*In Ex. Hom.*, V, 1; Baehrens, 182, 2). Ed aggiunge: «Vedete quanto la tradizione di Paolo differisca dal senso letterale. Ciò che gli Ebrei ritengono traversata del mare, Paolo la chiama battesimo; ciò che essi credono nuvola, Paolo stabilisce che è lo Spirito Santo».

Origène non sviluppa oltre questa interpretazione salvo che su questo punto che ci interessa, ma che è molto importante per la comprensione del significato primitivo del battesimo: «[Paolo] definisce questo [passaggio] battesimo compiuto nella nuvola e nel mare affinché anche tu, che sei battezzato nel Cristo, nell'acqua e nello Spirito Santo, sappia che gli Egiziani ti perseguitano e vogliono ricondurti al loro servizio, cioè «*i dominatori di questo mondo*» e «*gli spiriti malvagi*» (*Efesini*, VI, 12)

che tu un tempo hai servito. Essi si sforzano di perseguitarti, ma tu discendi nell'acqua e diventi sano e salvo e, purificato dal peccato, risali uomo nuovo, pronto a cantare il nuovo cantico» (V, 5; 190, 6-5).

Troviamo in queste parole un aspetto essenziale del battesimo, quello della rinunzia all'impero del demonio e del passaggio al Regno di Cristo. È a questo aspetto che si ricollega la rinunzia a Satana e la confessione di fede al Cristo, ed è qui che il battesimo si aggancia alla teoria della redenzione come vittoria su Satana. Esso si continua nel martirio, poiché anche questo è considerato la vittoria su Satana. Ciò rappresenta tutto un aspetto del pensiero di Origène, in cui egli è una fedele eco della fede comune della Chiesa, poiché affonda profondamente nella propria esperienza cristiana di catecheta e di martire.

Mistero di morte e di resurrezione, mistero di uscita dal regno del demonio ed ingresso nel Regno di Cristo, il battesimo è per Origène ben altre cose. Esso è nuova nascita, partecipazione alla natura divina nella carità (*Comm. Rom.*, IV, 9; *P. G.*, XIV, 997 C; *Joh.*, XX, 37; P. 377); è aggregazione al corpo della Chiesa (*Comm. Rom.*, VIII, 5; *P. G.*, XIV, 1168); è il ritorno al Paradiso (*Frag. Gen.*; *P. G.*, XII, 100); è un'unzione sacerdotale (*In Lev. Hom.*, IX, 9; VI, 436). Di tutti questi aspetti, ne terrei in considerazione uno solo, il battesimo come unione mistica del Cristo e dell'anima: «Lo vedete dappertutto, i misteri si rispondono: vi è accordo delle figure fra l'Antico e il Nuovo Testamento. Nell'Antico, è ai pozzi ed alle loro acque che ci si reca per trovare delle spose (allusione a Rachele e a Rebecca); ed è nel bagno di acqua che la Chiesa si unisce al Cristo» (*In Gen. Hom.*, X, 5; Lubac, pag. 193).

Abbiamo notato che generalmente Origène espone la teologia del battesimo per mezzo di figure improntate all'Antico Testamento. Anche qui egli dipende dal metodo catechetico primitivo. E questo è tanto più interessante poiché è la traccia, nella sua esegesi, di una dipendenza dalla tipologia tradizionale, mentre il suo orienta-

mento è completamente differente. La traversata del Mar Rosso era una di queste figure tradizionali del battesimo. Il Giordano ne era un'altra: «Poiché noi ammettiamo l'interpretazione del Giordano come potabile e pieno di grazia, sarà utile citare Naaman, il siriano guarito dalla lebbra. Come nessuno è buono, se non uno solo, il Dio Padre, così fra i fiumi nessuno è buono se non il Giordano, capace di liberare dalla lebbra colui che, con fede, lava la sua anima in Gesù».

Un secondo episodio è la traversata del Giordano da parte di Elia ed Eliseo: «Bisogna osservare il fatto che Elia, al momento di essere trasportato in cielo dall'uragano, prendendo il suo mantello lo arrotolò e con esso colpì l'acqua che si divise in due, ed essi passarono entrambi, Elia ed Eliseo (*Reg.*, IV, 2, 8). Egli fu più adatto ad essere elevato in alto perché era stato battezzato nel Giordano, poiché Paolo, come abbiamo detto, ha chiamato battesimo la traversata miracolosa dell'acqua» (*Comm. Joh.*, VI, 46; P. 155).

Questo passo chiarisce un passaggio misterioso delle *Eclogæ propheticæ* di Clemente d'Alessandria: «Il battesimo stesso, che è segno della rigenerazione, non è forse uscito fuori (ἔκβασις) dalla materia per l'insegnamento del Salvatore? Questo fiume della materia, due profeti l'hanno attraversato e l'hanno aperto nella potenza del Signore» (*Ec. proph.*, 5-6; Stählin, pag. 138).

Tuttavia Origène, su questo punto, pur utilizzando un tema tradizionale, gli dà una forma particolare. In effetti, la tradizione conosceva due figure del battesimo che impiegava equivalentemente: la traversata del mar Rosso e la traversata del Giordano. Origène le combina come due momenti dell'iniziazione cristiana. Ecco ciò che scrive nelle *Omelie su Giosuè* (IV, 1): «Tu, che avendo giustamente abbandonato le tenebre dell'idolatria, desideri accedere all'ascolto della Legge divina, incominci con l'abbandonare l'Egitto. Quando sei stato ammesso nel numero dei catecumeni ed hai iniziato ad obbedire ai precetti della Chiesa, hai passato il mar Rosso... Se, adesso, tu vieni alla sorgente sacramentale del battesimo

e, in presenza dell'ordine sacerdotale e levitico, sei iniziato a questi venerabili e maestosi misteri che conoscono soltanto quelli a cui è permesso conoscerli, allora, avendo passato il Giordano con il ministero dei sacerdoti, tu entrerai nella terra della promessa» (cfr. anche *In Jos. Hom.*, I, 4). Qui l'itinerario completo, dall'uscita dall'Egitto all'entrata nella Terra Promessa, raffigura le tappe dell'iniziazione. Questo è caratteristico del metodo di Origène. Egli allude all'interpretazione comune, ma la sviluppa in un senso personale.

Fino ad ora abbiamo visto la concezione che Origène ha della preparazione al battesimo e del battesimo stesso. Ma rimane un'ultima questione: il battesimo conferisce all'anima il principio della vita spirituale, ma ne segna solo la prima tappa. Questo appare nettamente sul piano morale nei rimproveri che Origène fa ai battezzati che lo ascoltano alla chiesa di Cesarea ed ai quali rinfaccia le loro infedeltà alla grazia del proprio battesimo: «Tutti coloro che sono di Israele non sono Israeliti e tutti coloro che sono stati lavati dall'acqua non sono stati nello stesso tempo lavati dallo Spirito Santo. Io infatti vedo, nelle Scritture, che certi catecumeni sono stati trovati degni della grazia dello Spirito Santo e che degli altri, dopo il battesimo, sono stati indegni della grazia dello Spirito Santo. Non ci sono dubbi che, ancora adesso, vi sono dei Cornelio nei gruppi dei catecumeni, e dei Simone fra i fedeli» (*In Num. Hom.*, III, 1). La vita spirituale completa deve essere, come l'ha ben mostrato il P. Hugo Rahner, lo sviluppo della grazia battesimale.

Ma vi è un altro punto, che è quello della relazione fra il battesimo d'acqua ed il battesimo escatologico. Infatti la prospettiva di Origène è quella di un triplice battesimo: il battesimo figurativo puro, quello dell'Antico Testamento e di Giovanni, il battesimo cristiano che è ad un tempo realtà in rapporto alla figura e figura in rapporto alla realtà futura, ed infine il battesimo di fuoco dell'entrata nella gloria. Questo è stato visto molto bene dal P. de Balthasar (*Mysterion*, pp. 56-57): «Il sacramento della Chiesa è sia figura che verità. Esso toglie da sé

ogni sozzura, rimpiazzandola con il fuoco divorante dello spirito. Ma a condizione che le disposizioni del soggetto siano perfette come quelle degli Apostoli... Il pensiero di Origène, lungi dall'opporre definitivamente τύπος e ἀλήθεια, è dunque quello di una analogia multipla i cui gradi non sono rigorosamente separati».

Questa prospettiva ci permette, per prima cosa, di stabilire una relazione fra i differenti gradi della purificazione: il battesimo, le purificazioni mistiche, il purgatorio, sono tre aspetti di una stessa realtà che è la necessità, per chi deve essere unito al Dio Santo, di essere purificato da ogni impurità e trasformato in santità. In secondo luogo, ciò conferisce al battesimo un carattere escatologico, profetico, che è nella linea dell'economia sacramentale, sebbene spesso lo si disconosca. A tale proposito, si può leggere l'articolo del P. de Montcheuil sul significato escatologico del pasto eucaristico (*R. S. R.*, 1945). Ciò che è vero per l'Eucaristia, lo è anche per il battesimo: esso copre tutti i tempi: *Recolitur memoria, mens impletur grazia, futuræ gloriæ pignus datur*. Esso è memoriale della Passione e della Resurrezione, comunicazione attuale della grazia, figura della trasfigurazione escatologica.

I testi di Origène si trovano innanzitutto nel *Commentario su San Matteo*: «Coloro che hanno seguito il Salvatore, saranno assisi sui dodici troni giudicando le tribù d'Israele e riceveranno questo potere alla resurrezione dei morti; ed è questa la rigenerazione (παλιγγενεσία) che è la nuova nascita (γένεσις), quando la nuova terra ed i nuovi cieli saranno creati per coloro che si sono rinnovati e sarà data la nuova Alleanza, ed il suo calice. Di questa rigenerazione, il preambolo è quello che Paolo chiama bagno (λουτρόν) della rigenerazione e ciò che, di questa novità, segue il bagno della rigenerazione nel rinnovamento dello spirito. E, senza dubbio, nella generazione nessuno è puro dal peccato, neppure se la sua vita non ha che un giorno, a causa del mistero della nostra generazione, nel quale ciascuno, nascendo, può far proprie le parole di Davide: *Ecce in iniquitatibus con-*

ceptus sum. Ma nella rigenerazione con l'acqua, ogni uomo che è stato generato dall'alto nell'acqua e nello spirito sarà puro dal peccato e, se posso osare dirlo, puro «in specchio ed in enigma». Ma nell'altra rigenerazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, ogni uomo che perverrà a questa rigenerazione nel Crist, sarà assolutamente puro dal peccato, nel faccia a faccia – ed è passando attraverso il bagno della rigenerazione che si perviene a questa rigenerazione... Nella rigenerazione con l'acqua, noi siamo seppelliti con il Cristo. Nella rigenerazione di fuoco e di spirito, siamo conformati al corpo della gloria del Cristo, seduto sul trono della sua gloria e noi stessi seduti sui dodici troni, se, avendo lasciato tutto, in particolare per il battesimo, noi lo abbiamo seguito» (*Comm. Mt.*, XV, 23).

Questo ammirevole passaggio applica all'ordine sacramentale la dottrina paolina dell'opposizione dello *speculum* e del faccia a faccia. Il battesimo è una rigenerazione *in speculo*, ossia non irreale, ma che è solamente l'ombra della purificazione totale. Queste due rigenerazioni sono nella continuazione l'una dell'altra. A partire da qui, si può edificare tutta una teologia sacramentale.

Ma, peraltro, egli non indica la natura della seconda rigenerazione, quella che precede l'entrata nella gloria. La XXIV *Omelia su San Luca* precisa questo punto: «Quando Gesù battezza nello Spirito Santo e quando battezza nell'acqua? È in uno stesso momento o in momenti differenti? Voi, egli dice, sarete battezzati nello Spirito Santo fra pochi giorni. Gli Apostoli furono battezzati nello Spirito Santo dopo la sua ascensione al cielo; che siano stati battezzati nel fuoco, la Scrittura non lo riporta. Ma come Giovanni invitava al battesimo alcuni di quelli che venivano ai bordi del Giordano e ne scartava degli altri, così si comporterà nel fiume di fuoco il Signore Gesù con la spada di fuoco, in modo che ogni uomo che, all'uscita da questa vita, desideri entrare in Paradiso ed abbia bisogno di essere purificato, egli lo battezza in questo fiume e lo conduce al luogo dei suoi desideri, mentre colui che non ha i segni del primo bat-

tesimo egli non lo battezzerà nel fiume di fuoco. Infatti è necessario essere prima battezzati nell'acqua e nello spirito in modo che, quando si arriva al fiume di fuoco, si può mostrare di aver custodito le purificazioni di acqua e di spirito e perciò meritare di ricevere il battesimo di fuoco nel Cristo Gesù» (*In Luc. Hom.*, XXIV).

Quest'ultimo passaggio è stato a lungo studiato da C.-E. Edsman (*Le fleuve de feu*). Non dobbiamo qui esaminare le concezioni escatologiche che esso suppone, né le sue origini: rileveremo solamente che il tema della spada di fuoco del Paradiso è collegato a quello di un fiume di fuoco escatologico. Ciò che per noi è importante, è la struttura battesimale di questo tema escatologico, che ritroviamo altrove in Origène. Nelle *Omelie sull'Esodo*, VI, 3, esso è messo in relazione con quello del mar Rosso, che distrugge i peccatori ed attraverso il quale i giusti passano senza danno. Tale tema dà alla teologia del battesimo la sua continuazione escatologica e ne fa la perfetta espressione della fede comune della Chiesa.

II. L'EUCARISTIA

Con l'Eucaristia torniamo alle prospettive personali del nostro autore. Nell'antichità, la dottrina eucaristica di Origène non era stata oggetto di alcuna discussione. È, al contrario, uno dei punti che hanno maggiormente attirato l'attenzione dei teologi moderni. Infatti i protestanti si sono appoggiati su Origène per negare la presenza reale ed affermare una teoria simbolica dell'Eucaristia. I cattolici non hanno fatto fatica a mostrare che certi testi affermano chiaramente la presenza eucaristica. Ma, per i testi evidentemente simbolici, essi li rifiutano in generale come senza rapporto con l'Eucaristia[2].

Ora, questa separazione dei testi fa violenza al pen-

2 Battifol, *L'Eucharistie*, pag. 270.

siero di Origène e proviene da chi non vede la prospettiva che è la sua, come ha giustamente rilevato il P. de Balthasar (*Mysterion*, pag. 545). Se si vuole comprendere il pensiero sacramentale di Origène, è necessario qui, come dappertutto, ricordarsi di tre cose: la prima è la sua concezione tipologica: le istituzioni dell'Antico Testamento sono le figure della realtà invisibile del Nuovo – e non della realtà della Chiesa visibile; in secondo luogo Origène, didascalo, insiste sempre molto di più sul sacramento della predicazione che su quello della liturgia; in terzo luogo, infine, i segni visibili del culto – ed è qui che appare la sua mentalità platonica – lo interessano come segni delle realtà spirituali. Detto questo, egli non nega affatto la realtà dell'Eucaristia, ma è evidente che, per una tripla ragione, egli sarà portato a minimizzarla. La testimonianza che le rende ha quindi maggior valore.

Abbiamo visto, nel passaggio dell'*Omelia sui Numeri* da cui siamo partiti, Origène parlare del «modo di ricevere l'Eucaristia e della spiegazione del rito secondo il quale essa si compie» (V, 1). L'allusione al sacramento dell'Eucaristia non può essere più chiaro. Il *Contra Celsum* contiene un altro testo interessante: «Noi che rendiamo grazie al Creatore dell'Universo, mangiamo i pani offerti con azione di grazie (εὐχαριστία) e preghiere sulle oblazioni, divenuti in qualche modo un corpo consacrato dalla preghiera e che santifica coloro che ne usano in una buona disposizione» (VIII, 32).

Vi è qui un'allusione precisa alla preghiera consacratoria sui pani, chiamata eucaristia, alla realtà consacrata di questi pani, agli effetti santificanti della comunione ed alle disposizioni che essa richiede. Il testo non può essere più chiaro. Più lontano leggiamo: «Abbiamo un sacramento (σύμβολον) dell'azione di grazia verso Dio chiamato Eucaristia» (VIII, 57). Questo testo, lungi dall'indebolire il precedente, come è stato sostenuto, non fa che confermarlo. Abbiamo altre due allusioni precise a dei riti che accompagnano l'Eucaristia. La prima concerne il bacio di pace: «Di questo testo (*Rom.*,

XVI, 16) e di altri simili, l'usanza si è trasmessa nelle chiese i cui fratelli, dopo le preghiere, si danno un bacio l'un l'altro. L'apostolo chiama questo bacio "*santo*", perché ci insegna innanzitutto che santi sono i baci che si danno nelle chiese, e poi che non devono essere simulati. Che il bacio del fedele porti in lui la pace e la semplicità in una carità non finta» (*Comm. Rom.*, X, 33; vedere anche *Comm. Cant.*, *I*; Baehrens 92). Il secondo passaggio si riferisce all'usanza di ricevere il pane consacrato nella mano destra: «Voi sapete, voi che avete l'abitudine di assistere ai divini misteri, come, quando ricevete il corpo del Signore, lo conservate con molta precauzione e venerazione per paura che ne cada una briciola e che qualcosa del dono consacrato sia perduta» (*In Ex. Hom.*, XIII, 3).

Detto questo sui riti, il punto sul quale Origène mette di più l'accento, qui come per il battesimo, è quello delle disposizioni necessarie per ricevere il sacramento. Niente gli sarebbe più estraneo di una concezione che insistesse esclusivamente sull'efficacia del sacramento come tale e minimizzasse l'aspetto spirituale. Citiamo innanzitutto un testo chiaro e di portata assai generale: «Tu disprezzi il giudizio di Dio sui negligenti e gli avvertimenti della Chiesa. Non temi di comunicare al corpo di Cristo, avvicinandoti all'Eucaristia, come se tu fossi puro ed innocente, come se in te non ci fosse nulla di indegno, ed in tutto questo pensi di sfuggire al giudizio di Dio. Non ti ricordi di quello che è scritto: "*Vi sono fra di voi degli infermi e dei malati*"? Perché molti sono infermi? Perché essi stessi non si mettono alla prova, né si esaminano, né comprendono cosa significa comunicare alla Chiesa o avvicinarsi a così grandi ed eccellenti sacramenti» (vedere anche *In Lev. Hom.*, XIII, 5; *In Ps. Hom.*, II, 6; *P. G.*, XII, 1386). Abbiamo qui come un'eco delle preghiere di umiltà che precederanno la liturgia eucaristica.

Ma bisogna riconoscere che in altri passaggi Origène mette a tal punto l'accento sulle disposizioni, che sembra eliminare l'azione del sacramento come tale. Co-

sì in questo passaggio importante e difficile: «Dunque, se si tratta del corpo del Cristo, l'efficacia ne è percepita da chi ne usa a condizione che egli partecipi a questo pane con uno spirito puro ed una coscienza innocente. Così, se non lo mangiamo, per il fatto stesso di non mangiare di questo pane santificato dalla parola di Dio e dall'invocazione (ἔντευξις), non siamo privati di alcun bene, né, se lo mangiamo, [per il fatto stesso di mangiarlo], siamo colmati di alcun bene; in effetti, la causa della privazione è la malizia ed i peccati, e la causa dell'abbondanza è la giustizia e gli atti di virtù, secondo il detto di Paolo: *Né se mangiamo siamo nell'abbondanza, né se non mangiamo siamo nella privazione*» (*Comm. Mt.*, XI, 14).

Questo testo è interessante per l'allusione precisa alla consacrazione. Lo è più ancora per la forza con la quale egli insiste sulla necessità delle disposizioni per ricevere la grazia della comunione. Sembrerebbe anche aver l'aria di negare che il sacramento come tale abbia una efficacia. Ma noi abbiamo già visto che questo non era affatto il pensiero di Origène.

Ciò che egli vuol dire semplicemente è che la manducazione materiale come tale, separata dalle disposizioni spirituali, è inutile all'anima. Questo, d'altra parte, era stato prima precisato da Origène, dicendo che «ciò che è consacrato dalla parola di Dio e dalla preghiera non santifica necessariamente chi ne usa; altrimenti santificherebbe anche colui che mangia indegnamente il pane del Signore».

Origène è meno chiaro nella spiegazione che viene dopo. Egli distingue due aspetti nell'«alimento santificato dalla parola di Dio e dall'invocazione»: «In quanto materia, va nel ventre e viene evacuato; ma poiché la preghiera è sopraggiunta su di esso, secondo l'analogia della fede, diviene efficace, causa il discernimento dello spirito, che vede ciò che è efficace. E non è la materia del pane, ma la parola pronunciata sul pane che è efficace per colui che lo mangia in una maniera non indegna del Signore». L'espressione è maldestra, ma il pen-

siero è chiaro. Origène afferma che ciò che santifica è il sacramento. Ma non è il pane come tale, bensì il pane con l'invocazione.

Rimane che Origène sembra distinguere due aspetti nel pane. La teologia tomista distingue la *substantia* e la *species*. La distinzione di Origène, più platonica, riconoscerebbe due zone di esistenza, la materia corruttibile apparente e la realtà incorruttibile del corpo del Cristo.

Non vi è così alcun dubbio che se alcune formulazioni sono ancora incerte, la teologia eucaristica di Origène è ortodossa. Ma ciò che resta vero, e che si ricongiunge all'insieme della dottrina origenista del culto, è che Origène sminuisce un po' l'Eucaristia a vantaggio della manducazione spirituale della parola scritturale. Egli continua: «Questo sia detto del corpo tipico e simbolico (τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ). Poiché si potrebbe anche dire molto del Verbo stesso, che si è fatto carne e vero alimento». Vediamo apparire nuovamente l'opposizione delle due manducazioni, la manducazione del corpo sacramentale e quella del Verbo stesso, presente nella parola.

Ritroviamo questa opposizione altrove. Essa è una delle costanti della teologia eucaristica di Origène. Così nelle *Omelie sui Numeri*: «Si dice che noi beviamo il sangue del Cristo, non solamente nel rito dei sacramenti, ma anche quando riceviamo le parole» (XVI, 9; VII, 152). Qui l'opposizione dei due sacramenti, quello del rito e quello della parola, è molto chiara. Di questi due modi di ricevere il Verbo, Origène sembra senz'altro mettere il secondo su un piano più alto. Leggiamo nel *Commento a Giovanni*: «Che il pane e la bevanda siano presi dai semplici (απλουστέροις) secondo il senso più comune dell'Eucaristia, ma per coloro che sono capaci di comprendere più profondamente, siano intesi secondo la maniera più divina, come conviene per il Verbo di verità fatto nutrimento» (XXXII, 24; Pr. 468).

In un passaggio che abbiamo già citato in parte, Origène, dopo aver ricordato con quanta cura i cristiani evitano di perdere le briciole del pane eucaristico depo-

sto nella loro mano destra, continua: «Se avete tante precauzioni nel conservare il corpo, ed avete ragione ad agire così, come potete pensare che sia meno colpevole trascurare il Verbo di Dio piuttosto che il suo corpo?» (*In Ex. Hom.*, XIII, 3).

Leggendo questi testi, non possiamo non pensare all'opposizione che Origène faceva, a proposito della Pasqua, tra la folla, che ha bisogno di segni sensibili, e gli spirituali, che hanno bisogno soltanto della Pasqua spirituale. Il culto visibile ed i sacramenti sembrano necessari solo per i semplici. Vi è una chiara affermazione della superiorità della manducazione spirituale. Occorre notare, a tal proposito, che per Origène il pane è un simbolo del Logos, sia nell'Antico Testamento che nel Nuovo. Esso non è una figura dell'Eucaristia, ma del Verbo stesso. Ritroviamo sempre la stessa difficoltà a collocare il mondo dei sacramenti nel pensiero del nostro autore. I passaggi che ci danno questa interpretazione dei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento sono numerosi, come nelle *Omelie sul Levitico*: «Il Signore ha detto: *Se voi non mangiate la mia carne e non bevete il mio sangue, non avrete la vita in voi*. Poiché Gesù è completamente puro, tutta la sua carne è nutrimento e tutto il suo sangue è bevanda, perché tutto ciò che egli opera è santo e tutto ciò che dice è vero. È per questo motivo che la sua carne è veramente un nutrimento ed il suo sangue veramente una bevanda. Infatti, per la carne e per il sangue della sua parola, come con un puro nutrimento, egli disseta e restaura tutto il genere umano» (VII, 5; VI, 387).

Il seguito del testo mostra bene qual'è la sua prospettiva: «Colui che non vuole intendere queste cose, colui che le deforma e ne devia il senso alla maniera di coloro che dicono: *Come può darci costui la sua carne da mangiare? Chi lo può ascoltare?*, questi si separa da lui. Ma voi, se siete figli della Chiesa, se siete istruiti sul senso spirituale (*mysteriis*) dell'Evangelo, se il Verbo fatto carne abita in voi, riconoscete che quello che diciamo proviene dal Signore. Riconoscete che le cose che sono

scritte nei libri sacri sono delle figure e così esaminatele e comprendetele come degli spirituali e non come dei carnali. Infatti, se lo prendere come dei carnali, esse vi feriscono e non vi nutrono. Anche nell'Evangelo vi è una lettera che uccide». Si nota qual'è l'interferenza dei piani in Origène. Nel suo spirito, l'opposizione è qui fra il culto ebraico materiale, che egli condanna a giusto titolo, ed il culto cristiano, puramente spirituale. Come sempre, il significato del culto cristiano visibile è lasciato un po' da parte.

Ma sarebbe un errore credere che questo aspetto sia misconosciuto. E ciò appare in un altro passaggio: «*Egli non dormirà fino a quando non avrà mangiato il sangue dei feriti*. Come potrà questo popolo, così degno di elogio, bere il sangue dei feriti, quando nutrirsi di sangue è proibito da Dio con dei comandamenti così forti? Che ci dicano qual è questo popolo che ha l'abitudine di bere il sangue. È sentendo queste cose nell'Evangelo che gli Ebrei si scandalizzarono. Ma il popolo cristiano le ascolta, vi aderisce e segue colui che dice: *Se voi non bevete il mio sangue, non avrete la vita*. Si dice che noi beviamo il suo sangue non solo nel rito dei sacramenti, ma quando riceviamo le parole del Cristo, nelle quali è contenuta la vita» (*In Num. Hom.*, XVI, 9). Vediamo che qui Origène oppone alla concezione letterale e grossolana degli Ebrei, non solamente la manducazione della parola, ma anche quella del sacramento, che rientra dunque nel culto spirituale.

Di questo culto spirituale, però, l'Eucaristia segna il grado inferiore e l'ebbrezza mistica il culmine: «Questo pane che il Dio-Verbo testimonia essere il suo corpo, è il Verbo che nutre le anime, il Verbo che procede dal Dio-Verbo ed il pane che procede dal pane celeste. E questa bevanda che il Dio-Verbo testimonia essere il suo sangue, è il Verbo che disseta ed inebria in modo eccellente i cuori di coloro che lo bevono. Infatti il Dio-Verbo chiamava il "suo corpo" non questo pane visibile che teneva nelle sue mani, ma il Verbo in sacramento dal quale questo pane doveva essere spezzato... In effetti, il corpo

o il sangue del Dio-Verbo potevano essere altra cosa che il Verbo che nutre o il Verbo che fa esultare?» (*Comm. Ser. Mt.*, 85; *P. G.*, XIII, 1734).

Appare qui un ultimo tratto con il vino che inebria. È un'allusione liturgica al *Salmo XXII* che veniva cantato durante la notte pasquale e che costituiva una specie di simbolo dei sacramenti. Per conseguenza la liturgia eucaristica è soggiacente. Ma ciò che è direttamente espresso è l'estasi che dà il Verbo all'anima, dunque ancora l'aspetto spirituale e propriamente mistico.

E questo ci conduce a un'ultima conseguenza, e cioè che vediamo apparire un tratto che rimarrà ormai un carattere della teologia sacramentale della Chiesa d'Oriente, ossia il parallelismo fra i sacramenti e la mistica. Tale carattere che si manifesta qui in Origène, che Gregorio di Nyssa svilupperà, troverà la sua ultima e perfetta espressione in Nicolas Cabasilas. Su questo bisogna leggere le pagine della Lot-Borodin: *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas* (Rev. Sc. Phil. Théol., nov. 1935-apr. 1936). Il Battesimo è il sacramento dell'iniziazione, la Cresima quello del progresso, l'Eucaristia quello dell'unione. A questi gradi corrispondono i tre libri di Salomone: i Proverbi alla conversione, l'Ecclesiaste all'illuminazione, il Cantico all'unione: «La teologia dei sacramenti, di cui la palingenesi battesimale è stata la prima iniziazione, raggiunge la teologia degli stati mistici ed apre alle anime cristiane la via dell'ἕνωσις–ϑέωσις» (aprile 1936, pag. 328).

III. LA PENITENZA

Nella dottrina origenista della penitenza, ritroviamo le stesse prospettive che in quella degli altri sacramenti. A questo riguardo, il P. de Balthasar ha torto nel vedervi un'eccezione. Origène insiste molto anche qui sulle disposizioni del soggetto. Vi insiste talmente che Hal Koch

(*Pronoia et Paideusis*, pag. 82) ritiene che per lui «essendo il peccato non un debito, ma la separazione della volontà dal bene, l'essenziale è il ritorno dell'adesione al bene, non il placarsi della collera divina». In altri termini, la penitenza si riconduce alla conversione. E Koch appoggia la sua teoria da una parte sulle tesi di Poschmann (*Die Sündervergebung bei Origenes*, 1912), che pretende che la remissione della colpa, nella Chiesa antica, era meritata con l'espiazione della pena e che la riconciliazione con la Chiesa riguardava l'esteriorità e non era un'assoluzione in senso dogmatico; e, dall'altra parte, sulla concezione generale che Origène ha del castigo, come essenzialmente ordinato a portare la conversione della libertà e che sarebbe fondato sulla concezione della penitenza vista unicamente come pena esterna mirante all'emendamento del soggetto (Koch, pag. 135-139).

Ora, il pensiero di Origène è completamente diverso. Lungi, innanzitutto, che la sua dottrina della penitenza apporti degli argomenti alla tesi di Poschmann, essa al contrario è, nell'antichità cristiana, la più esplicita sul ruolo dell'assoluzione sacerdotale nella remissione dei peccati. Qui ancora, più che in qualsiasi altra parte, Origène appare come un testimone prezioso della fede della Chiesa[3], anche se è vero che, come dappertutto, egli insiste molto sulle disposizioni del soggetto e sulla virtù della penitenza.

Quando alla sua concezione generale del castigo concepito come curativo ed educativo, essa permette a Origène di dare alle pene ecclesiastiche un senso positivo e di farle così rientrare nel quadro generale del suo pensiero, ma non esclude affatto una remissione dei peccati da parte della Chiesa. Tutt'al più si può ancora dire che Origène insiste poco sul rito del sacramento e pensa subito alla guarigione operata dal Verbo.

La questione è ben impostata nella seconda *Omelia sul Levitico*: «Coloro che ascoltano l'insegnamento della

[3] Vedere Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, pp. 184-213.

Chiesa forse diranno: le cose andavano meglio per gli antichi {ebrei] che per noi, poiché il perdono era accordato ai peccatori con i sacrifici offerti secondo i diversi riti, mentre per noi vi è solamente un perdono dei peccati, quello che è dato all'inizio con la grazia del battesimo. Dopo questo, nessuna misericordia, nessun perdono sono accordati al peccatore. Ed è vero che conviene che la regola del cristiano, per il quale il Cristo è morto, sia più stretta. Per loro, era sgozzati dei buoi, delle pecore; per te, il Figlio di Dio è stato messo a morte e tu prendi ancora piacere nel peccato. Però, nel timore che ciò stimoli meno la tua energia verso la virtù, oppure che ti faccia cadere nella disperazione, dopo che hai sentito quanti sacrifici vi erano nella Legge per i peccati, ascolta adesso quanta remissione dei peccati vi è nell'Evangelo.

«La prima è quella per la quale noi siamo battezzati per la remissione dei peccati. La seconda remissione è nel martirio subìto. La terza è quella ottenuta con l'elemosina: il Signore infatti ha detto: *Donate quello che avete ed ecco, tutto è puro per voi*. La quarta si ottiene quando noi rimettiamo le offese ai nostri fratelli. La quinta è quando qualcuno solleva un peccatore dal suo errore. Infatti la Scrittura dice: *Colui che solleva un peccatore dal suo errore salva la sua anima dalla morte e copre la moltitudine dei peccati*. La sesta si ha con l'abbondanza della carità, secondo il detto del Signore: *I suoi peccati le sono rimessi poiché ella ha molto amato*. Ve ne è ancora una settima, dura e penosa, che si fa con la penitenza, quando il peccatore inonda il suo letto di lacrime e non si vergogna di confessare al prete del Signore il suo peccato e di chiedergli un rimedio» (*In Lev. Hom.*, II, 4; VI, 297).

In questo testo vediamo accostate delle realtà di ordine differente. Ma la menzione della confessione sacramentale è molto chiara. Al tempo di Origène, come era esercitato questo ministero della penitenza? Al riguardo, egli ci fornisce degli insegnamenti preziosi, particolarmente in un testo del *De Oratione*: «Colui che è ricolmato dello Spirito da Gesù, come gli Apostoli, e dai cui

frutti si può riconoscere che ha ricevuto lo Spirito Santo ed è divenuto spirituale per il fatto che è condotto dallo Spirito come il Figlio di Dio, per comportarsi in tutto secondo ragione, costui rimette ciò che Dio rimette e ritiene i peccati inguaribili... Io non so come alcuni si arrogano una potenza più che sacerdotale, mentre forse non hanno neppure la scienza sacerdotale, si vantano di poter rimettere i peccati di idolatria, di adulterio, di fornicazione, come se la preghiera che pronunciano su coloro che hanno osato questi crimini cancellasse anche le colpe mortali» (*De Oratione*, 28).

Di questo testo importante e difficile, vi sono parecchie cose da tenere in considerazione. La prima è il riferimento ad una preghiera pronunciata sui peccatori dal prete e che ha il potere di rimettere almeno alcuni peccati. Il P. Galtier vi vede la più antica e più chiara allusione all'assoluzione sacramentale. La seconda è il riferimento ai peccati irremissibili. Non si tratta di peccati irremissibili da parte di Dio, né da parte della Chiesa, ma di peccati per i quali non è sufficiente un'assoluzione immediata. Essi devono essere «ritenuti», trattenuti, vale a dire che il peccatore si deve prima sottomettere ad una penitenza preliminare. Questo è il senso che gli altri testi di Origène suggeriscono.

Nelle *Omelie sul Levitico*, egli ricorda che sotto l'Antico Testamento l'adulterio, che è uno dei peccati incurabili, era punito con la morte, ed aggiunge: «Ma adesso, non si deve più sopportare una pena corporale, né una purificazione del peccato con un supplizio corporale, ma con la penitenza» (XI, 2; Baehrens, 451). Questa penitenza consisteva nell'esclusione dalla comunità per un tempo definito, accompagnata da opere espiatorie. Il testo di Origène mostra, in terzo luogo, per il fatto stesso che distingue le due categorie di colpe, che al di fuori della penitenza pubblica che verte sulle colpe incurabili, vi era un'assoluzione sacramentale per gli altri peccati, che corrisponde alla nostra penitenza privata. Infine, l'ultimo tratto è il carattere spirituale che deve avere colui che assolve.

Il punto più importante ed in cui la testimonianza di Origène ha un eccezionale valore, è quello della distinzione dei due modi di penitenza, e dunque l'affermazione della penitenza privata. Origène, a più riprese, distingue due categorie di peccati di cui una comporta un'esclusione dalla comunità, e l'altra non la richiede. Così, parlando del dovere che hanno i pastori della Chiesa di escludere le cattive pecore, egli aggiunge: «Noi non diremo queste cose, per evitare che per una colpa leggera qualcuno sia escluso» (*In Jos. Hom.*, VII, 6). Altrove, parlando di queste stesse colpe: «Una colpa di questo genere può sempre essere riparata, e non ti è mai proibito di fare penitenza per queste colpe. Nelle colpe più gravi, infatti, la penitenza non è concessa che una volta. Ma queste colpe ordinarie, in cui cadiamo sovente, ricevono costantemente il perdono» (*In Lev. Hom.*, XV, 2).

In ogni caso, però, la penitenza per questi peccati leggeri comporta l'intervento di un sacerdote: «Il laico non può fare scomparire lui stesso il suo peccato, ha bisogno del sacerdote o anche di qualcuno più in alto; per ottenere la remissioni dei peccati ha bisogno del pontefice» (*In Num. Hom.*, X, 1). E ancora: «Vado più lontano; colui che non ha lo zelo della santità non pensa, quando ha peccato, di fare penitenza per la sua colpa; non sa cercare il rimedio. Sono i santi che fanno penitenza per i loro peccati, che sentono le loro ferite, vanno alla ricerca dei sacerdoti, chiedono la guarigione e la purificazione al pontefice». Non si può essere più chiari nell'affermazione che le colpe leggere sono rimesse dall'assoluzione sacerdotale.

In tutto questo, Origène è un testimone della tradizione comune. Tuttavia, su di un punto appaiono le sue concezioni personali: è il legame che stabilisce fra la santità ed il potere di rimettere i peccati. Se riconosce senz'altro che questo potere è legato al sacerdozio, non ne ammette la validità se il prete è indegno: «Coloro che rivendicano la dignità dell'episcopato insegnano che ciò che legano è legato nei cieli e ciò che rimettono è rimesso nei cieli. Ma diciamo che parlano giustamente a con-

dizione che essi facciano l'opera per la quale è stato detto a Pietro: *Tu sei Pietro e su questa pietra io costruirò la mia Chiesa*. Le porte dell'Inferno non prevarranno contro chi vuol legare e sciogliere. Ma se egli stesso è legato nei lacci del peccato, legherà e scioglierà invano» (*Comm. Mt.*, XII, 14).

Così il potere delle chiavi appare in lui come al punto di giunzione delle due gerarchie. Origène testimonia di un tempo in cui la gerarchia sacerdotale riunisce in sé tutti i poteri. Ma egli vuole che ciò avvenga praticando la perfezione, alla quale alcuni di questi poteri gli sembrano legati. E se va troppo lontano condizionando alla santità il potere delle chiavi, rimane che ha ragione nel considerare il sacerdozio come uno stato di santità, dal momento che esso assume delle funzioni che esigono degli uomini spirituali. Come ha giustamente detto il P. de Balthasar: «L'identità delle due gerarchie resta per la Chiesa non un sogno chimerico, ma un'esigenza essenziale» (*Mysterion*, pag. 50). L'atteggiamento di Origène dimostra non il disprezzo, ma l'alto concetto che egli ha del sacerdozio.

Capitolo IV

ORIGÈNE E L'AMBIENTE FILOSOFICO

I capitoli precedenti ci hanno mostrato che la vita e il pensiero di Origène si immergevano nella comunità cristiana, nella sua fede, nei suoi sacramenti, nel suo ideale di santità. Ma, d'altra parte, il pensiero di Origène si è così definito in funzione della filosofia greca del suo tempo. Abbiamo visto in quali circostanze Origène è stato portato a studiare la filosofia. Non è, come Giustino o Clemente, un filosofo convertito al Cristianesimo e che conserva nel cristianesimo una mentalità di filosofo. È un apostolo, un missionario che comprende la necessità, per esporre il Cristianesimo all'élite intellettuale del suo tempo, di conoscere la filosofia di cui vive questa élite, per poter rispondere alle sue difficoltà e mettere l'accento sugli aspetti del Cristianesimo che possono più colpirla.

Questo ci aiuta a comprendere il suo atteggiamento nei confronti della filosofia: da una parte, egli la disprezza, in quanto è una cosa di questo mondo, mentre la fede è una partecipazione al vero mondo; egli la combatte poiché è una visione del mondo che forma un tutto e che si oppone alla visione cristiana: «Non toccare i

nutrimenti deludenti della filosofia, che ti distolgono dalla verità» (*In Lev. Hom.*, X, 2).

Ci ricorderemo il passaggio in cui Gregorio il Taumaturgo riferisce che Origène, dopo aver guidato i suoi discepoli attraverso tutti i sistemi, «non lasciando loro ignorare alcuna dottrina dei greci», raccomandava di non attaccarsi ad alcuno di questi maestri, «anche se considerato perfettamente saggio (πάνσοφος) da tutti gli uomini», ma «di aderire a Dio solo ed ai suoi profeti» (*Paneg.*, XIV; *P. G.*, X, 1093 A). A tal riguardo, Origène è lontano dal condividere l'ottimismo di Clemente d'Alessandria che comparava i filosofi ai profeti e riconosceva in loro l'ispirazione del Logos[1].

Ma, del resto, Origène aveva compreso che se il dogma cristiano è di per sé assolutamente indipendente dai sistemi filosofici e dalla loro attualità, egli doveva tuttavia esporlo in funzione dei problemi che erano quelli del pensiero del suo tempo.

Così, in lui non si tratta affatto di una dipendenza letterale, come quella che si trova in Clemente. Origène è un teologo che pensa per suo conto. Nei suoi scritti, all'infuori del *Contra Celsum*, si trovano poche citazioni o allusioni precise a filosofi. Ma tuttavia, la sua filosofia si colloca in funzione della problematica del suo tempo, ossia delle questioni che erano principalmente discusse fra i filosofi.

Ciò che caratterizza il pensiero del II secolo, è che esso è totalmente rivolto verso il problema dei rapporti fra Dio e l'uomo, cioè della Provvidenza. I filosofi si dividono in due gruppi: gli atei, epicurei ed aristotelici, che negano la Provvidenza o la limitano; gli altri: stoici, platonici, pitagorici, che la difendono, ma con delle sfumature differenti. Questioni come quelle delle manifestazioni di Dio attraverso gli oracoli, come quella del ruolo dei dèmoni, come quella della libertà e del destino, sono al centro delle controversie: le si ritrovano in

[1] Vedere sulla questione i testi raggruppati da Harnack in *Der Kirchengeschichtliche Ertrag*, I, pag. 39 e segg.

Luciano di Samosata ed in Apuleio di Madaura, in Elio Aristide ed in Massimo di Tiro, in Albino ed in Celso[2].

Il pensiero di Origène affonda in questa problematica. In un libro molto curioso: *Celsus und Origenes, die Gemeinsame ihrer Weltanschauunhg* (Giessen, 1926), la Miura Stange ha mostrato come Celso e Origène, i due avversari, avessero una stessa mentalità, quella del loro tempo. Dobbiamo per questo dire che il pensiero di Origène sia un pensiero ellenistico, che egli sia un anello del platonismo?

Questa è la tesi di De Faye e soprattutto di Koch (*Pronoia et Paideusis*). Koch la spinge con vigore: la nozione di Pronoia, egli dice, è nel cuore del sistema di Origène. Il concetto di Provvidenza è il problema centrale della filosofia del tempo. Dunque, in Origène tale nozione è improntata alla filosofia del tempo. Presentata così, la tesi è completamente falsata. Quel che è vero, e che noi stabiliamo, è questo: il problema della Provvidenza è al centro del pensiero del II e III secolo. È per tale motivo che Origène ha insistito sugli aspetti del Cristianesimo che corrispondevano a questo problema e che sono infatti costitutivi del Cristianesimo, e già messi in risalto da Ireneo: il Cristianesimo considerato come una storia, che è lo sviluppo di un piano di Dio, attraverso il quale egli conduce progressivamente le libertà umane a riconoscere la sua eccellenza.

Il problema preciso che ci si pone è dunque di situare Origène nel contesto filosofico del suo tempo e, innanzitutto, di descrivere qual era il movimento delle idee in quel momento. Questo punto è uno di quelli in cui gli studi origenisti sono più avanzati da oltre vent'anni ed ove possiamo apportare la maggior quantità di elementi nuovi. In secondo luogo, cercheremo nell'opera di Origène le tracce più apparenti dell'influenza della mentalità filosofica della sua epoca, in particolare attraverso i problemi posti e, talvolta, attraverso le dipenden-

2 Vedere Caster, *Lucien et la pensée de son temps*, pag. 123 e segg.: «La Providence».

ze più strette. Infine, ci rimarrà da vedere, nel caso particolare del *Contra Celsum*, la reazione di un filosofo di fronte al Cristianesimo e la difesa che gli oppone Origène: questo studio di Origène apologista ce lo mostrerà nella presentazione che egli fa del messaggio cristiano ad un pagano colto del suo tempo, vale a dire realizzando lo stesso disegno che lo aveva condotto a consacrarsi alla filosofia.

Qual'è la filosofia a contatto della quale si è trovato Origène? Tutti sono d'accordo nel dire che si tratta di una filosofia platonica. Ma quale filosofia platonica? Questa questione è suscettibile di tre risposte, ognuna delle quali corrisponde ad un aspetto del problema.

La prima è di dire che Origène è stato in contatto con l'opera stessa di Platone. Questa tesi comprende una parte di verità. In effetti, è sicuro che Origène ha studiato l'opera di Platone nel testo. Su questo punto abbiamo la formale testimonianza di Porfirio: «Egli studiava senza posa Platone» (Eusebio, *Hist. Eccles.*, VI, 19, 5). Del resto, basta prendere l'indice di Koetschau, alla fine della sua edizione del *Contra Celsum*, per constatare il numero delle allusioni a Platone che troviamo in questa sola opera. Origène non ignora né Aristotile né Crisippo, abbiamo visto nel *Ringraziamento* di Gregorio il Taumaturgo che egli era eclettico. Ma rimane che Platone è senza dubbio il filosofo antico al quale deve di più. Si ritrovano in lui i grandi temi del pensiero platonico: Dio distinto dalla creazione, immortalità e preesistenza dell'anima, assimilazione a Dio attraverso la contemplazione.

Tuttavia, un certo numero di tratti colpiscono subito. Alcuni aspetti del pensiero platonico, come la dialettica o la teoria delle idee, sono scomparsi. Il platonismo si riconduce a quello di qualche dialogo, il Timeo, il Fedro, le Leggi, ed a quello delle Lettere. Peraltro, appaiono molti elementi non platonici: vocabolario stoico in psicologia, dialettica aristotelica. Arriviamo dunque alla conclusione che se Origene ha avuto un contatto personale con l'opera di Platone, il suo platonismo non è pu-

ramente quello del maestro e che quindi dobbiamo cercare più avanti.

Una seconda ipotesi vede in Origène un neo-platonico. Ci si basa qui, in particolare, sul testo di Porfirio che lo presenta come discepolo di Ammonio Sacca: «Certe persone – scrive Porfirio – mosse dal desiderio di trovare il mezzo non di rompere completamente con le Scritture giudaiche, ma di affrancarsi da esse, ricorrono a dei commentari che sono incoerenti e senza rapporto con i testi... Questa specie di assurdità proviene da un uomo che ho conosciuto nella mia prima giovinezza, molto rinomato ed tutt'ora ancora celebre per gli scritti che ha lasciato, da Origène, la cui gloria si diffonde grandemente fra i sostenitori di queste dottrine. Egli è stato un discepolo di Ammonio, che nella nostra epoca ebbe un grandissimo successo in filosofia; ha tratto dal maestro un grande aiuto per diventare abile nella parola, ma, in quanto ad una sana direzione della vita, ha preso una strada opposta alla sua» (Eusebio, *Hist. Eccles.*, VI, 19, 5).

Questo testo è del più grande interesse, poiché questo Ammonio Sacca è il fondatore del neo-platonismo ed il maestro di Plotino. È dunque sicuro che Origène è stato in contatto con l'ambiente in cui è nato il neo-platonismo[3]. Ma possiamo da ciò trarre delle conclusioni precise per l'interpretazione del suo pensiero?

Cadiou l'ha creduto, ed è la tesi centrale del suo libro sulla *Giovinezza di Origène*. La terza parte si intitola: «Il primo neo-platonismo ad Alessandria», e comprende dei paragrafi su: Ammonio Sacca ed il pensiero di Origène, le tradizioni di scuola comuni a Origène ed a Plotino. Ma questa ricostruzione di un'influenza neo-platonica su Origène appare fragile per numerose ragioni. La prima è che si basa su di un'ipotesi storica contestabile. Essa non si appoggia solamente sul testo che abbiamo

[3] È senza dubbio ad Ammonio che Origène allude quando parla «di un maestro di scienze filosofiche» di cui ha seguito gli insegnamenti (Eusebio, *Hist. Eccles.*, VI, 19, 13).

citato, ed in cui si tratta sicuramente del nostro Origène, ma anche su altri testi di Porfirio nella *Vita di Plotino* ove si parla di un Origène, in particolare questo: «Erennio, Origène e Plotino avevano convenuto insieme di tenere segreti i dogmi di Ammonio, che il maestro aveva loro spiegato chiaramente nelle sue lezioni. Plotino mantenne la promessa. Erennio la ruppe per primo e Origène lo seguì. Egli non scrisse che il *Trattato sui dèmoni* e, sotto il regno di Gallieno, il suo trattato *Che il re solo é creatore*».

Quanto abbiamo citato è importante per introdurci nella scuola filosofica di Ammonio. Ma è molto difficile riconoscere il nostro Origène nell'autore che Porfirio ci descrive. Nell'opera di Origène non abbiamo alcuna traccia dei due trattati di cui parla Porfirio, e il soggetto ci sembra completamente estraneo al suo pensiero. Infine Gallieno incominciò a regnare nel 253, ed a questa data abbiamo ragione di credere che Origène fosse già morto.

A questa difficoltà storica se ne aggiunge un'altra nel collegamento fra Origène ed Ammonio, e cioè che sappiamo quasi nulla dell'insegnamento di quest'ultimo. Come tutti gli antichi filosofi, come Plotino stesso, egli non scriveva. Per Plotino abbiamo l'eco dei suoi insegnamenti attraverso gli appunti dei suoi ascoltatori. Ma per Ammonio questi appunti mancano. Tutto quello di cui disponiamo è un riassunto fatto da Fozio (*Bibl.*, 214; *P. G.*, CIII, 701 A) di un'opera di Ierocle, neo-platonico del V secolo, nel quale il nome di Ammonio si trova associato ad alcune teorie sulla Provvidenza, l'anima e il cosmo. Queste dottrine assomigliano molto a quelle di Origène, a tal punto che Hal Koch vi vede l'eco del suo pensiero e la traccia di una sua influenza su Ierocle.

Del resto Nemesio, vescovo di Emesa al V secolo, nel suo trattato sulla natura dell'uomo, che tutto il medio evo ha attribuito a Gregorio di Nyssa, riassume in due riprese le dottrine di Ammonio (*P. G.*, XL, 567 B, 593 B). Ma queste teorie sono mescolate a quelle di Numenio e difficili da individuare. Così come è difficile concludere con Cadiou che «questi due documenti sono

sufficienti a restituire il suo posto al fondatore del neoplatonismo» (*Jeunesse d'Origène*, pag. 190).

In difetto di un'influenza di Ammonio, che non è facile da stabilire, troviamo in Origène le tracce di un'influenza di Plotino? La questione è importante. Origène e Plotino sono i due più grandi geni della fine dell'ellenismo; appartengono allo stesso mondo intellettuale; sono stati sicuramente entrambi allievi di Ammonio. Ma si sono conosciuti? Anche qui la *Vita di Plotino* di Porfirio contiene un testo di grande interesse: «Nei corsi di Plotino si leggevano innanzitutto dei commentari di Severo, di Cronio, di Numenio, di Gaio o di Attico, e fra i peripatetici, quelli di Aspasio, di Alessandro, di Adraste o di altri. Ma non si leggeva mai un passo semplicemente; egli vi aggiungeva delle speculazioni proprie e originali e delle spiegazioni nello spirito di Ammonio... Un giorno, Origène venne al suo corso: egli arrossì e volle andarsene. Pregato da Origène di parlare, disse che non ne aveva più voglia, poiché era sicuro di rivolgersi a persone che sapevano quello che stava per dire; egli continuò un po' la discussione e si alzò per andar via» (14).

Ma anche qui l'Origène di cui si parla non è sicuramente il nostro, qualunque cosa dica Cadiou. L'episodio si situa nel corso dell'insegnamento di Plotino a Roma, che comincia nel 245. Ora, non abbiamo alcuna traccia di un viaggio di Origène a Roma in questa data tardiva. Del resto, Plotino ha vent'anni meno di Origène, essendo il primo nato nel 205 ed il secondo nel 185. È difficile immaginare Origène che subisce l'influenza di uno più giovane. In quale modo avrebbe conosciuto il suo pensiero? Plotino non ha scritto nulla, insegnava a Roma, per cui non si intravede come abbia potuto entrare in contatto con lui.

Cadiou rileva delle analogie fra le dottrine dei due pensatori (pag. 204 e segg.). Anche il P. Arnou[4] ha notato il tema comune, fra l'uno e l'altro, della contempla-

4 «Le thème néo-platonicien de la contemplation créatrice chez Origène et saint Augustin», *Gregorianum*, 1932, pag. 271.

zione creatrice. Ma, ancora una volta, questo si riferisce ad una problematica generale che è quella in cui, parallelamente, Plotino e Origène hanno definito il loro pensiero, e non ad un'influenza dell'uno sull'altro.

Perciò, se scartiamo l'influenza di Ammonio Sacca come impossibile da scoprire, quella di Plotino come improbabile, non possiamo definire Origène un neo-platonico. Tuttavia, qual è il punto di partenza per spiegare il suo pensiero e le affinità che esso presenta con Plotino? Non rimane che partire dalle influenze comuni alle quali il neo-platonismo da una parte e l'origenismo dall'altra siano le risposte. Ora, è precisamente questo che i testi ci indicano chiaramente. Ed arriviamo qui al nodo del nostro problema. Infatti, se riprendiamo il testo di Porfirio su Origène, leggiamo questo: «Egli studiava senza posa Platone; le opere di Numenio, di Cronio, di Apollofane, di Longino, di Moderato, di Nicostrato e degli uomini istruiti nelle dottrine pitagoriche erano la sua occupazione e si serviva anche di Cheremono lo stoico e di Cornuto» (Eusebio, *Hist. Eccles.*, VI, 19, 8).

Non abbiamo più bisogno di cercare altrove le fonti filosofiche di Origène. Le opere che ha studiato, insieme a quelle di Platone, sono quelle dei pitagorici, dei platonici, degli stoici del II secolo. Se riprendiamo la vita di Plotino scritta da Porfirio, vi leggiamo: «Nei suoi corsi si leggevano innanzitutto dei commentari di Severo, di Cronio, di Numenio, di Gaio, di Attico» (14). Ritroviamo gli stessi nomi e così abbiamo tutti gli elementi per definire le basi della formazione filosofica di Origène. Vi è, da un lato, il contatto personale con una parte dell'opera di Platone; all'altra estremità, vi è l'insegnamento orale di Ammonio Sacca, la cui portata è difficile da determinare. Ma, fra i due, l'elemento essenziale ci sembra lo studio dei filosofi e commentatori della generazione precedente. È in loro che troviamo il vero ambiente a partire dal quale si è formato il pensiero di Origène.

Ciò è stato giustamente intravisto da De Faye nel secondo tomo del suo *Origène*. Egli ci fornisce un quadro della vita filosofica al I e II secolo studiando Plutarco,

Massimo di Tiro, Luciano, Celso, Numenio, Apollonio di Tyana. Ma il suo studio rimane molto sulle generali e non indica delle dipendenze precise. Hal Koch ha ripreso il problema più da vicino in *Pronoia et Paideusis* e mostra che il luogo filosofico del pensiero di Origène è la scuola platonica del II secolo, alla quale si ricollegano Gaio, Albino, Attico, Massimo di Tiro, Celso, Numenio, e che si definisce il medio platonismo.

Dopo i lavori di Koch, l'attenzione si è rivolta su questa scuola, fino ad allora molto trascurata. Il *Numénius et les théologies orientales au second siècle* (Mélanges Bidez, II, pag. 745) di H.-Ch. Puech.; gli *Aperçus sur la philosophie religieuse de Maxime de Tyr* (1942) di Guy Soury, hanno apportato degli elementi. Ma il libro fondamentale è quello di R.-E. Witt su *Albinos et l'histoire du moyen platonisme* (Cambridge, 1937), seguito dalla pubblicazione dell'*Epitome* di Albino, fatta dal P. Louis (Rennes, 1945).

Non dimentichiamo che Porfirio cita gli stoici Cornuto e Cheremono fra gli autori utilizzati da Origène. Non dimentichiamo neppure il principio che Origène insegnava ai suoi allievi e che era quello di provare tutti i sistemi senza sottomettersi a nessuno e di trattenere da ognuno ciò che sembrava valerne la pena. Per vedere il retroscena del pensiero origenista ci è dunque necessario un quadro d'insieme della filosofia alla fine del II secolo, osservando solamente che i sistemi detti atei, in particolare quello di Epicuro, sono rifiutati a priori e che l'influenza dei platonici è preponderante.

Oltre alle storie dei filosofi, troviamo gli elementi di questo quadro nel volume di De Faye, ma soprattutto in un libro di lettura molto gradevole che imposta assai bene i problemi, quello di Marcel Caster su *Luciano ed il pensiero religioso del suo tempo*. Luciano di Samosata è vissuto infatti alla fine del II secolo. La sua opera contiene una passerella di tutti i filosofi della sua epoca, e sotto un aspetto caricaturale ci permette di averne un'idea d'insieme.

Nel II secolo, l'aristotelismo non presenta dei filoso-

fi eminenti. Porfirio cita Adrasto fra coloro che Plotino commentava. Il più conosciuto è Alessandro di Afrodisiade. «La scuola peripatetica – osserva molto giustamente Caster – conservava da parecchi secoli la specialità dei lavori di osservazione positiva. L'abitudine di scrutare la natura secondo un metodo obiettivo, di prendere e delimitare i fatti, li garantiva contro la tentazione di mescolare la magia e le scienze naturali» (pag. 55). Al contrario degli stoici, che appaiono soprattutto come maestri di saggezza, gli aristotelici sono gli uomini della ricerca scientifica, oggettiva. Essi sono molto positivisti e negano l'immortalità dell'anima e la provvidenza. Perciò sono generalmente sospetti ai cristiani: «Povero Aristotile, che ha insegnato la dialettica», dice Tertulliano (*De præscript.*, VII, 6).

Origène rimprovera agli aristotelici di negare l'efficacia della preghiera (*Contra Celsum*, II, 13), di non credere ai sogni, alle visioni, ai miracoli (I, 43; VII, 3; VIII, 15). Sull'argomento si può leggere l'articolo di Bardy[5]. Essi sono il contrario dei pii stoici, senza tuttavia essere irrispettosi come i cinici o appassionati come gli epicurei nella loro irreligione, ma sono degli spiriti positivi, anti-mistici. Alcuni elementi tecnici della loro dialettica o della loro psicologia erano passati nella filosofia corrente e si ritrovano in Origène. Luciano li considera soprattutto interessati, e questo tratto si ritrova in Giustino (*Dial.*, II, 3). Ciò si adatta bene alla figura di un uomo per il quale la filosofia non è saggezza, ma tecnica.

Gli scettici hanno in comune con gli aristotelici il fatto che la loro maggior preoccupazione sono i problemi di metodo: «Mentre le altre sette cercavano soprattutto la saggezza, la dialettica scettica prendeva una figura principalmente metodologica» (Caster, pag. 60). Secondo le parole di Robin, lo scetticismo del II secolo fu «una disciplina dello spirito scientifico». Non si tratta affatto, dunque, di una crisi di fiducia della ragione in se stessa, che avrebbe orientato verso la mistica, ma di

5 *Origène et l'aristotélisme*, Mélanges Glotz, I, pag. 75.

un aspetto classico del razionalismo greco, che appare già in Socrate e del quale lo scetticismo rappresenta una forma.

Luciano ci fa vedere lo scettico mentre prova che la diversità delle opinioni concernenti il mondo e la natura degli dèi dimostra che non si può sapere nulla su questo argomento (*Icaromenippo*), o ancora che gli oracoli sono o impossibili o fondati su un fatalismo che li rende inutili (*Zeus rifiutato*). Il loro maestro, nel II secolo, era Sesto Empirico. Essi rientrano nella categoria degli atei, di cui Origène proibiva la lettura a suoi allievi «per paura che la loro anima fosse sporcata, ascoltando dei discorsi che invece di inclinarla alla pietà, erano contrari al culto divino» (*Paneg.*, XIII; X, 1088 B).

Così erano anche i cinici. Essi si avvicinano agli stoici nella misura in cui la filosofia è innanzitutto una saggezza, un'arte di vivere, ma vi si oppongono per il loro odio verso il dogmatismo. Caster esprime bene il loro atteggiamento di fondo: «La loro idea fissa è quella della libertà. Per essere liberi, bisogna essere capaci di essere sufficienti a se stessi in tutto (αὐτάρκεια) e, di conseguenza, non caricarsi di alcuna cosa: né proprietà materiali, né teorie complicate». Questo distacco non si accompagna alla speranza in un'altra vita, al cinico non interessa. Egli combatte anche il politeismo, gli oracoli, le superstizioni. La sua sola ragione di essere è di vivere come un uomo libero, disprezzando tutte le convenzioni familiari e sociali. Per lui, tutti gli uomini sono uguali. La sua missione è, per la sua libertà di parlare (παρρησία), di scuotere, di incoraggiare. Luciano, nel suo *Demonax*, ha tracciato una bella figura del cinico, benefattore, misurato, colto.

Così, benché indifferente alla religione, il cinismo comporta attraverso la sua ascesi, la sua rinuncia, il suo universalismo, un aspetto che lo apparenta alle morali religiose. L'epicureismo, al contrario, nel II secolo è completamente ribelle alla religiosità del tempo. E ciò spiega perché, in un secolo così compenetrato di religiosità, esso appaia tanto ridotto. Gli epicurei confessano aper-

tamente il loro ateismo. Essi negano qualsiasi Provvidenza ed è a loro che Origène si riferisce quando parla degli «atei» e ne proibisce la lettura. L'epicureismo è la dottrina da cui è più lontano. Questo rifiuto dell'epicureismo, del resto, è comune non solo ad Origène, ma a tutti i filosofi stoici o platonici che, al contrario, affermano la Provvidenza. L'epicureismo era una dottrina di senso comune, un po' corta, nemica di tutte le complicazioni, completamente orientata verso una saggezza pratica. È l'ideale di Luciano, per il fatto che questi è un artista e che l'epicureo disdegna la παιδεία.

Su tutte queste correnti che Origène ha conosciuto abbiamo poco da dilungarci, perché, da una parte, non erano molto di moda alla sua epoca, non essendo secondo lo spirito del tempo, e perché, in secondo luogo, erano troppo contrarie al suo temperamento. Del resto, possiamo rilevare che Porfirio non cita alcun membro di queste scuole fra gli autori studiati da Origène. È diverso per le correnti che considereremo adesso e dove troveremo l'ambiente in cui Origène ha formato il suo pensiero.

Incontriamo innanzitutto gli stoici. Luciano ne fornisce un quadro molto irrispettoso, ma in cui riconosciamo i tratti essenziali della loro concezione di vita: lo stoico è un personaggio grave, con la testa rasata e la lunga barba. Per prima cosa, si caratterizza per l'ipertrofia della logica e la passione delle discussioni pedan i. È profondamente convinto dell'eccellenza del saggio e pieno di sé. In teologia, è un appassionato sostenitore della Provvidenza, e ciò lo conduce ad interessarsi vivamente agli oracoli, alle guarigioni miracolose, alle visioni.

Questo ritratto non deve farci dimenticare che il II secolo ha conosciuto delle grandi figure di stoici: un Marco Aurelio ed un Epitteto. Ma hanno agito sul loro tempo più per la loro testimonianza che per il proprio pensiero. È a questo titolo che Origène allude a Epitteto nel *Contra Celsum* (VII, 54).

Al di fuori di tutto un vocabolario stoico che era passato nella tradizione comune e che si ritrova nei pla-

tonici (ἡγεμονικόν, κατάληψις, ἀπάθεια, τὸ ἐφ ἡμῖν, ecc.), il solo aspetto sotto cui Origène sembra dipendere da essi, secondo la stessa osservazione di Porfirio, è la loro interpretazione allegorica dei poemi omerici. Infatti gli stoici sono i primi fra i Greci ad aver interpretato i miti vedendovi dei simboli. Fra coloro che Origène ha utilizzato, Porfirio cita innanzitutto Cornuto. Si tratta di un autore del primo secolo, che a Roma fu il maestro del poeta Persio. Di lui possediamo una *Theologia græca* (edita nella collezione Teubner), ove egli ritrova in Omero la teologia stoica: Zeus è l'anima del mondo, Hermes il Logos, ecc.

Quanto a Cheremono, è uno strano personaggio: scriba sacro egiziano, divenne precettore di Nerone. Egli ritrova le teorie stoiche non in Omero, ma nelle tradizioni sacerdotali della sua patria. Era anche astrologo e scrisse sulle comete (cfr. Otto, *Preister und Tempel*, II, pag. 216).

Porfirio parla poi di Moderato e di Nicomaco. Si tratta di Moderato di Gades, pitagorico del II secolo, e di Nicomaco di Gerasa, autore di una teologia aritmetica. Il pitagorismo non è, per essere esatti, una filosofia, ma una corrente di pensiero religioso, il cui essenziale è la credenza nell'immortalità dell'anima e un ideale di vita pura e meditativa. Questa corrente ha esercitato un'influenza su Platone. La si ritrova molto vitale nel periodo dell'era cristiana, in particolare a Roma. Sull'argomento si può leggere il libro di Carcopino, *La Basilica pitagorica di Porta Maggiore*. Nel secondo secolo fa nascere degli straordinari personaggi, come Apollonio di Tyana o Alessandro di Abonutico.

Sul primo abbiamo un documento prezioso, che è la sua vita scritta all'inizio del III secolo da Filostrato, pitagorico egli stesso e che fu il confidente e l'invitato di Giulia Domnea. Il libro racconta l'infanzia di Apollonio, il fascino che la filosofia esercita su di lui, i suoi viaggi, in particolare nelle Indie e in Egitto. Nelle Indie, egli è ricevuto dai re e dai Brahmani. Egli apprende l'astrologia, la divinazione, la medicina. In seguito, va presso i

gimnosofisti di Egitto, poi ritorna in Italia, ove si urta con l'imperatore Domiziano. Questi vuole arrestarlo ed egli scompare misteriosamente.

È difficile stabilire che cosa è storico in questo libro. Ma, in ogni caso, esso ci mostra qual è l'ideale del pitagorico: è un filosofo, ma è anche un taumaturgo. «Mago e filosofo», dice di lui Origène (*Contra Celsum*, VI, 41). Egli interpreta i sogni, ed è soprattutto un uomo profondamente religioso che offre un culto quotidiano al sole. «Questi uomini pii, vestiti di lino bianco, dai lunghi capelli, dalla vita riservata, pura e meditativa, attiravano il rispetto e la simpatia» (Caster, pag. 42-43). Le loro dottrine della trasmigrazione delle anime, della simbolica dei numeri, hanno potuto esercitare un'influenza sulle concezioni di Origène.

Con il pitagorismo siamo molto vicini alla scuola che, sotto tutti i punti di vista, è la più importante per il nostro studio, quella dei platonici. Il platonismo del II secolo è infatti penetrato dalla pietà pitagorica, tanto che si può parlare del platonismo di un Apollonio e, reciprocamente, un Numenio potrebbe essere considerato come pitagorico. Del resto, questi legami fra platonismo e pitagorismo risalgono a Platone, e si ritrovano nel neo-platonismo di Porfirio e di Giamblico. Non di meno, riserveremo qui il nome di pitagorici ai filosofi che continuano le tradizioni proprie del pitagorismo, la sua simbolica e la sua mistica, e raggrupperemo fra i platonici i filosofi influenzati anche da Pitagora, ma le cui concezioni si ricollegano al maestro dell'Accademia.

Arriviamo dunque alla scuola platonica. La storia di questa scuola, fra Platone che rappresenta l'antico platonismo e Plotino che rappresenta il neo-platonismo, non è mai stata scritta. Ciò che si può leggere sull'argomento nelle opere come la storia della filosofia di Bréhier, è ancora insufficiente. Facendo un resoconto del libro di Witt su Albino, Bréhier stesso scriveva nel 1939 nella *Chronique annuelle de l'Institut international de collaboration philosophique*: «Il medio-platonismo è il periodo *più mal conosciuto* della storia del platonismo

che va dal IV secolo prima della nostra era fino al risveglio del platonismo ad Alessandria alla fine del II secolo» (pag. 40).

Uno studio d'insieme sulla storia di questa scuola sarebbe attualmente il contributo più utile che possa essere apportato alla storia della filosofia nell'antichità. Senza avere la pretesa di fare qui questo lavoro, vorrei almeno indicare i principali punti di riferimento di questa storia, che non si trovano raggruppati da alcuna parte. Su questo punto, il libro di De Faye è assolutamente insufficiente. Le sole pagine utili sono i primi capitoli del libro di Witt, *Albinos and the history of the middle platonism*, ed in particolare il capitolo di Hal Koch in *Pronoia et Paideusis* intitolato: *Origenes und die Grieschische Philosophie*, pp. 225-304.

Non insisterò sullo sviluppo antico della scuola, ma è necessario spendere qualche parola per comprenderne la situazione al II secolo. Dopo la morte di Platone, i primi capi dell'Accademia, Xenocrate e Cratete, si accontentano di commentare l'opera del maestro presentandola in maniera sistematica.

Una prima corrente appare con la nuova Accademia di Arcesilao e di Carneade. Essi sono contemporanei di Cicerone (Carneade fu ambasciatore a Roma) e ne conosciamo in gran parte l'opera attraverso le *Novelle Accademiche* di quest'ultimo. Possediamo su Carneade un libro recente di Don David Amand, monaco di Maredsous: *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles* (Louvain, 1945). Questo libro di seicento pagine è una vera *summa* sul problema della libertà nell'antichità. Carneade, dice Don Amand, «in materia di teoria della conoscenza, professa l'impossibilità del sapere teorico o della scienza, perché non vi è affatto criterio della verità... Egli non è tuttavia un puro scettico. Ammette una norma per la vita pratica. Secondo le parole di Robin, egli edifica una fenomenologia della verità che permette all'uomo di agire,

guardandosi dal mettere la mano sul reale inconoscibile» (pag. 45).

Questo è importante, perché il platonismo che ci interessa va a costruirsi in reazione a questo atteggiamento scettico. Il principale rappresentante di questa reazione è Antioco d'Ascalona, che viveva all'inizio del I secolo avanti Cristo. Lo conosciamo soprattutto attraverso Cicerone (*De Legibus*; *De Finibus*, II e IV; *Tusculanes*, III e IV). Witt gli consacra due capitoli (IV e V) nel suo *Albinos*, e già prima Koch gli aveva riservato qualche pagina. Bisogna tener conto dell'osservazione di Bréhier sul libro di Witt: «Questo Antioco è mal conosciuto e Witt, indicando l'elenco dei testi di Cicerone, di Stobeo, di Sesto Empirico e di Clemente d'Alessandria ove si propone di ritrovare il suo pensiero, non disconosce le divergenze degli interpreti ed sovente afferma egli stesso più di quanto non dimostri» (*loc. cit.*, pag. 41).

Ma fatta questa riserva, la sostanza del pensiero di Antioco ci è conosciuta. Clitomaco era succeduto a Carneadé, Filone di Larissa a Clitomaco, Antioco a Filone. Cicerone, che era stato allievo degli ultimi due, ci riferisce la rottura fra Antioco e Filone (*Lucullus*, 69). Antioco fonda di nuovo la vita morale sulla conoscenza, e per questo dogmatismo si accosta agli stoici. Come loro, egli insiste molto sulla Provvidenza. Del resto, la sua tendenza è di fare l'unità del sistema provvidenzialista contro gli atei. Il suo sistema è di base platonica (Idea di Dio, cosmologia del Timeo, dottrina dell'anima), ma egli impronta degli elementi di logica e di psicologia ad Aristotile, di morale a Portico, di escatologia al pitagorismo. Per lui, lo scopo della filosofia è di dare innanzitutto uno senso alla vita, non di cercare speculativamente la verità. Per questo motivo, rompe con il platonismo dialettico di Carneade per ritornare ad un platonismo mistico. Dei due elementi contenuti nell'opera di Platone, è quest'ultimo a vincere con lui. E questa vittoria è definitiva. Il platonismo diventa ormai, attraverso delle forme diverse, sino alla fine dell'antichità, una filosofia religiosa.

Così, l'influenza di Antioco di Ascalona ci sembra decisiva. È con lui che prende corpo questo medio platonismo che ritroviamo fino a Plotino e che è l'ambiente del pensiero di Origène. È una dottrina d'ispirazione fondamentalmente platonica, ma che conserva del platonismo più l'ispirazione generale che il dettaglio del sistema. La dottrina delle idee non vi giuoca alcun ruolo. Per altri versi, essa comprende degli elementi eclettici, e questo platonismo eclettico è quello della maggior parte dei filosofi dal I al III secolo. Potrà essere più o meno eclettico, e Albino reagirà in questo senso contro Numenio, ma il clima generale è comune.

Per i Padri della Chiesa, ciò è fondamentale. Quando parlano di Platone, essi fanno allusione a questo platonismo eclettico e mistico. E quando si parla del platonismo dei Padri, è à questo platonismo che si pensa. Questo punto della storia delle idee è una delle principali acquisizioni dell'attuale studio dei primi secoli cristiani. Ed anche qui, uno studio preciso su Antioco d'Ascalona renderebbe un grande servigio.

Siamo adesso nella corrente del medio platonismo, e non ci rimane che descriverne qualche figura particolarmente caratteristica. Antioco era del I secolo a. C. Il secolo seguente ci presenta innanzitutto Plutarco (50-125). Sulle sue idee religiose esistono due studi recenti, uno di B. Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque* (1920), l'altro di Guy Soury, *La démonologie de Plutarque* (1942). Ma lo studio più interessante per il nostro proposito è quello di De Faye (*Origène*, II, pp. 98-140). De Faye è colpito dalle analogie di pensiero fra Plutarco e Origène: «Sulle principali dottrine i loro punti di vista si avvicinano singolarmente. L'uno aiuta a comprendere l'altro» (pag. 99).

Sta di fatto che Plutarco è uno dei filosofi più caratteristici del platonismo eclettico e religioso sorto da Antioco d'Ascalona. Origène lo conosce e oltre a citarlo esplicitamente nel *Contra Celsum* (V, 57), vi fa numerose allusioni (cfr. Koestchau, *Indice*, pag. 437).

In Plutarco si trovano gli stessi tratti di Antioco. Co-

me lui, abbandona la dialettica e la teoria delle idee. Come lui, insiste sulla trascendenza di Dio, contro lo stoicismo, ma, allo stesso tempo, sulla sua azione nel mondo, la sua φιλανθρωπία e la sua provvidenza. A tal riguardo, un dialogo caratteristico è quello sui *Termini della Giustizia Divina*. Patroclea e Olimpia hanno appena sentito un epicureo inveire contro la Provvidenza. Essi sono indignati, ma tuttavia sono turbati per la lentezza con cui la giustizia divina si fa sentire. Plutarco risponde loro sviluppando una concezione curativa del castigo. Lo scopo di Dio non è di punire, ma di guarire. Poiché egli conosce l'anima del colpevole, sa che si può sperare, e gli concede il tempo per pentirsi. Ritroviamo in Origène esattamente la stessa teoria, ed è uno dei punti in cui il suo medio platonismo è più apparente.

Un altro tratto caratteristico di Plutarco è l'importanza attribuita agli intermediari fra Dio e gli uomini. Vi è innanzitutto in lui una teologia del Logos, che è stata accostata a quella del suo contemporaneo Filone, e dove noi possiamo vedere un'influenza stoica[6]. Soprattutto la demonologia occupa un posto considerevole[7]. Questo corrisponde all'interesse verso le manifestazioni soprannaturali, gli oracoli, i miracoli, le visioni e, in generale, la religione popolare che è qui riabilitata. Questo interesse si trova ormai in tutto il platonismo. Si conosce l'importanza degli oracoli per il neo-platonico Porfirio. Gli oracoli sono attribuiti ai δαίμονες. Questi dèmoni sono delle «nature intermediarie fra gli dèi e gli uomini», suscettibili delle passioni dei mortali. Plutarco ne conosce di buoni e di cattivi. In particolare, egli pensa che ogni uomo ha il suo angelo buono ed il suo dèmone cattivo (Guy Soury, pag. 49; cfr. Boyancé: «*Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine*», Rev. Phil., 1935, pp. 189-202). L'interesse rivolto verso i dèmoni e gli angeli, la concezione dei dèmoni personali, tutto questo avrà un posto molto importante in Origène.

6 Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, I, pag. 230 e segg.
7 *De defectu oraculorum*; vedere Soury, *La démonologie de Plutarque*.

Ci interessa un'ultima opera di Plutarco, il *De Iside et Osiride* (trad. Mario Meunier, 1924). Vi troviamo, infatti, i procedimenti allegorici degli stoici e dei pitagorici applicati al mito egiziano. Questo è una testimonianza del sincretismo di Plutarco ed anche una nuova affinità con Origène. Vediamo quanto l'allegoria fosse uno stato d'animo comune nel medio platonismo. Plutarco cita delle allegorie storiche (20), pitagoriche, ossia fondate sulla simbolica dei numeri (106) e infine egli stesso fornisce un'allegoria platonica: «Non è fuori luogo che gli egiziani sostengano che l'anima di Osiride sia eterna ed incorruttibile. L'Essere, in effetti, che è anche l'intelligenza e il bene, è al di sopra di ogni corruzione e di ogni cambiamento. È da lui che derivano le immagini modellate nella materia corporea e sensibile... Ma queste impronte non durano sempre. Esse sono afferrate dal principio disordinato e tumultuoso che combatte contro Horus, contro questo dio generato da Iside per essere l'immagine sensibile del mondo intelliggibile... Ma Horus trionfa con l'aiuto di Hermes, cioè della ragione» (54).

Ci ricorderemo che Horus è un personaggio essenziale nella gnosi valentiniana, ed il passo di Plutarco è capitale, perché ci troviamo qui al punto di contatto del platonismo e della teologia degli scribi egiziani. Questo punto di contatto darà luogo a tutto un ciclo di opere molto importanti al II e III secolo: la gnosi valentiniana e l'ermetismo sono delle dottrine nate in Egitto e precisamente nell'incontro del platonismo e della religione egiziana. In particolare, i libri ermetici sono molto platonizzanti.

Origène incontrerà queste forme di pensiero ed affermerà i diritti del Cristianesimo contro la gnosi. Ma si può dire che questo conflitto si situerà all'interno di una stessa visione platonica, di cui la gnosi rappresenta la contaminazione del dualismo orientale ed il Cristianesimo una trasposizione teologica.

Tuttavia, non insisto qui sull'ermetismo e la gnosi, che sono delle correnti laterali al medio platonismo, nate nello stesso clima, ma che gli rimangono esterne.

Plutarco non è citato da Porfirio fra gli autori utilizzati da Origène, mentre accade diversamente per una delle più importanti figure del platonismo del II secolo, quella di Numenio. Su questo misterioso personaggio esiste un eccellente studio di H.-Ch. Puech (*Melange Bidez*, II, 746-778). In seguito la Real Encyclopœdie di Pauly ha pubblicato un articolo *Numenius* di Rudolg Beutler (Supplemento VII, pp. 664-678, Stuttgart 1940).

Con Numenio, incontriamo l'influenza più considerevole che si sia esercitata sul neo-platonismo, subìta anche da Ammonio Sacca (*De nat. hom.*, II, 29). In ogni caso, Porfirio ci riferisce che Plotino se ne serviva per il suo insegnamento e che alcuni lo accusavano anche di essere un plagiatore di Numenio, la qual cosa provocò una difesa di Porfirio: «Lungi dal copiare Numenio e di farsi araldo della sua dottrina, Plotino ha voluto seguire le dottrine platoniche». Puech osserva che il neo-platonismo latino (Arnobio, Calcidio, Macrobio) è impregnato delle sue opinioni. Ma nella biblioteca di Origène figura soprattutto Numenio. Siamo dunque direttamente alle fonti del suo pensiero filosofico. Ed Origène stesso lo cita esplicitamente in quattro riprese nel *Contra Celsum*.

Numenio visse durante la seconda metà del II secolo, quindi di poco anteriore ad Origène. Egli era di Apamea di Siria, patria anche di Posidonio. Del resto, Apamea è nelle vicinanze di Antiochia, importante punto di confluenza del pensiero greco, del pensiero orientale, del Giudaismo, del Cristianesimo nascente. Numenio stesso era forse un ebreo (si è accostato il suo nome a νουμηνία), in ogni caso un semita. Questo fatto si esprimerà attraverso un carattere specifico della sua dottrina: l'influenza delle idee orientali e più particolarmente del Giudaismo.

Numenio è il primo filosofo greco che abbia conosciuto bene il Giudaismo. In uno dei suoi testi che Origène cita (*Contra Celsum*, IV, 51), Numenio riporta la tradizione ebrea dei due maghi Jannes e Mambres «che si mostrarono capaci di allontanare dall'Egitto le atroci calamità che Mosè aveva scatenato su di esso». Più pre-

cisamente ancora, egli cita Mosè ed i Profeti (*Contra Celsum*, I, 15; IV, 51), ed è sua la celebre formula su Platone considerato come un «Mosè che parla greco» citata da Clemente d'Alessandria (*Stromata*, I, 22, 150)[8].

Lo si colloca sovente fra i pitagorici. Questa era già l'opinione di Proclo nell'antichità ed Origène stesso parla del pitagorismo di Numenio (V, 57). Ma Beutler lo collega nettamente al medio platonismo. In realtà, come ha ben visto Puech, egli si aggancia a ciò che Platone ha di pitagorico. Ma è un platonico del II secolo, di un platonismo penetrato di pitagorismo, di elementi religiosi improntati al Giudaismo, come Plutarco li improntava all'Egitto, ed essenzialmente mistico, che però rimane platonismo nelle sue grandi tesi: opposizione dell'Essere e del Divenire, titolo di βασιλεύς attribuito a Dio (*Epist.*, II, 312 E), dottrina del dualismo delle due anime (*Leg.*, X, 896 E), opposizione di due dèi (*Rep.*, 509 B).

È da notare che questo platonismo è soprattutto quello delle *Lettere*. Tuttavia esso insiste molto sul dualismo, e questo lo avvicina a Plutarco. Per tale motivo percepiamo un'influenza straniera: Puech vi vede una contaminazione dell'ellenismo attraverso la gnosi orientale (pag. 767). Su questo punto, è sicuro che Plotino reagirà vivacemente a nome dell'ellenismo tradizionale (*Enn.*, II, 9, 13).

Per noi è interessante vedere quali aspetti del pensiero di Numenio siano espressamente rilevati da Origène e gli siano dunque familiari. Leggiamo in un primo passaggio: «Ben superiore a Celso ed avendo mostrato in molte opere di essere assai penetrante (ἐλλογιμώτατος), poiché approfondì molte dottrine e raccolse da ogni parte le cose che ritenne essere vere, è il pitagorico Numenio, che, illustrando nel Primo Libro sul Bene (περὶ τἀγαθοῦ) tutto ciò che aveva incontrato circa l'incorporeità di Dio presso i pagani, ha loro aggiunto gli E-

[8] Egli conosce anche il Cristo: «Numenio il pitagorico, il migliore di molti degli interpreti di Platone, nel Primo Libro sul Bene cita una storia su Gesù, senza tuttavia nominarlo, e lo interpreta spiritualmente (IV, 51)».

brei, non esitando ad utilizzare nel suo libro le parole dei profeti e ad interpretarle spiritualmente (τροπολογῆσαι)» (*Contra Celsum*, I, 15). Nel *Trattato dei Principi*, vedremo che la questione dell'incorporeità di Dio è una di quelle su cui Origène insisterà di più.

In un altro passaggio, per difendere contro Celso la possibilità dei miracoli del Cristo, Origène replica che certi filosofi pagani hanno creduto agli interventi soprannaturali: «Leggiamo, infatti, delle cose di questo genere in Crisippo, in Pitagora ed anche in alcuni dei più recenti, della generazione precedente o prima ancora (χθὲς καὶ πρώην) come Plutarco di Cheronea o il pitagorico Numenio, che non sono considerati come inventori di miti, ma che hanno dimostrato, fin dove era possibile, che erano veramente filosofi ed amici della verità» (V, 57). Il tratto è interessante per quanto riguarda la forma mentale di Numenio, di Plutarco e di Origène e l'interesse che rivolgono ai fenomeni soprannaturali. Come abbiamo già detto, questa era una caratteristica del tempo (cfr. V, 38).

Ma il testo più importante, ove Numenio non è esplicitamente nominato, ma in cui un passaggio di Proclo ci permette di riconoscere la sua dottrina (*Comm. Tim.*, 93), concerne la teoria dei tre dèi: «I Greci hanno chiaramente insegnato che l'insieme del cosmo era un dio: gli stoici ne fanno il primo dio, i platonici il secondo, alcuni il terzo» (V, 7). Troviamo qui l'eco della teoria di Numenio sui tre dèi: il Padre, il Figlio, il Nipote, la cui influenza è stata considerevole in quanto, da una parte, prepara la triade neo-platonica, e dall'altra Eusebio vi vedrà una rivelazione della Trinità, che non sarà esente dall'esercitare un'influenza pericolosa sulla teologia trinitaria cristiana.

Senza dubbio, tale teoria non è più estranea al concetto che Origène si fa del Logos. Se egli condanna la concezione del Cosmo come terzo Dio, la concezione del secondo Dio ha fatto presa su di lui. L'influenza appare con evidenza quando vediamo Numenio, in un frammento che ci riferisce Eusebio (*Praep. Ev.*, XI, 22),

chiamare il primo Dio αὐτοαγαθός e dirci che il demiurgo è buono in quanto lo imita. Non è di per se stesso che è buono, ma la sua bontà deriva dal primo. Questo si ritroverà testualmente in Origène.

Il caso di Massimo di Tiro è particolarmente interessante perché ci dimostra a qual punto il platonismo era la filosofia più diffusa. Infatti si tratta qui di un retore, come Elio Aristide, ma che prendeva dei soggetti filosofici come tema dei suoi discorsi. Abbiamo di lui quarantuno dissertazioni che ci mostrano gli argomenti che appassionavano gli ascoltatori e ci forniscono questa problematica che stiamo cercando. I soggetti trattati sono: *Lo scopo della filosofia* (IV), *Bisogna innalzare delle statue agli dèi* (VIII), *Se le malattie del corpo o quelle dell'anima sono le più gravi* (X), *Sul dio di Platone* (XVIII), *Se la divinazione distrugge la libertà* (XIX), *Se la vita attiva è migliore di quella contemplativa* (XXI), *Sull'amore* (XXV).

Massimo è il classico tipo del platonico di allora. Il suo Dio è il dio di Platone, trascendente e impassibile. Fra il mondo e lui vi sono i dèmoni, che sono il legame (δεσμός) fra il cielo e la terra, immortali come gli dèi, passibili come gli uomini. Essi sono gli interpreti di Dio presso gli uomini. Sono loro che guariscono, consigliano, annunciano, accompagnano. Ogni giusto ne ha uno. Massimo attribuisce la più grande importanza agli oracoli ed alle visioni. Egli ha visto una volta i Gemelli – ed un'altra volta Esculapio. E sa che è stato visto Achille a Sciro. Tutta la vita dell'uomo consiste nel liberarsi dal mondo delle apparenze grazie all'ἔρως, che è un πτέρωμα, ossia un apparecchio alato, per guadagnare le regioni serene e pervenire al bene (XXXIX, 3). Colui che non ne è capace, può almeno contemplare i corpi celesti e i dèmoni.

Fin'ora, lo studio degli accostamenti che Origène presenta con lui era stato trascurato. Hal Koch vi consacra una nota sprezzante (*Pronoia et Paideusis*, pag. 276). De Faye non ha indicato che un sol punto (*Origène*, II, pag. 154). Ora, la lettura della sua opera ci fa incontra-

re, ad ogni istante, i problemi mossi da Origène e, quel che è più importante, le stesse risposte.

Bisogna innalzare delle statue?: «Se lo spirito è abbastanza forte da elevare l'anima fino al cielo ed incontrare il divino, non c'è bisogno di statue. Ma occorrono delle σημεῖα per il popolo» (VIII, 1). E più avanti: «Poiché Dio, Padre e creatore del mondo, è ineffabile ed invisibile (ἀόρατος), ci serviamo di statue per farcene un ricordo» (VIII, 10). È esattamente con lo stesso argomento che Origène giustifica nel *Contra Celsum* l'esistenza del culto esteriore nel Cristianesimo (VIII, 17-18).

Al quesito se la filosofia e la poesia hanno lo stesso scopo, Massimo risponde di sì, ma che la semplicità degli uomini primitivi aveva bisogno della μουσική, come i bambini che la nutrice fa addormentare con le favole; con il tempo, l'umanità adulta non ha più sopportato gli αἰνίγματα ed ha usato i λόγοι senza veli. Questo somiglia molto a certe interpretazioni origeniste del simbolismo dell'Antico Testamento (*De Principiis*, IV, 2, 8).

Ma vi è qualcosa di più preciso. Il discorso XI solleva la questione della preghiera. Massimo scarta subito le preghiere assurde: «Dio non concede nulla che sia cattivo». Ma che cosa ne è delle preghiere di richiesta in generale? Modificano la volontà di Dio? Esse non fanno sì che egli dia a quello che è indegno e rifiuti a quello che è degno. Ciò non significa, però, che Dio debba esaudire colui che è degno, perché la sua Provvidenza veglia sul tutto e talvolta deve sacrificare la parte. Del resto, se ciò che tu chiedi è buono, Dio te lo accorderà, anche se non lo chiedi. Se è cattivo, egli te lo rifiuterà, anche se lo chiedi. Allora, a che scopo pregare? Tuttavia Pitagora, Socrate, Platone pregavano: «Solo che le loro preghiere non consistevano in una richiesta in vista di obiettivi definiti, ma in una conversazione con gli dèi» (ὁμιλία πρὸς τοὺς θεούς). E Massimo termina rilevando che «il bene non abbonda fra gli uomini e che, ciononostante, l'insieme è salvato da questo poco di bene». Apriamo ora il *De Oratione* di Origène. Nell'inizio, egli tratta le stesse questioni e fornisce le stesse risposte.

Quanto all'ultima frase, se ne ritrova l'idea nel *Contra Celsum* (VIII, 70), ed essa era già in Filone.

Ancora due esempi, che toccano delle dottrine molto particolari. Il primo è una teoria della verità e della menzogna: «Ritengo che non convenga non soltanto a Dio, ma anche all'uomo buono dire la verità in ogni occasione. Il dire la verità, infatti, non è una cosa che abbia valore in se stessa, se ciò non è utile per chi ascolta. Così, spesso, il medico inganna i malati, il generale i soldati, il pilota i marinai» (XIX, 3). Questa concezione si ritroverà in Origène (*Contra Celsum*, IV, 19), con l'esempio del medico, ed essa giuocherà un ruolo considerevole nella sua teologia per spiegare gli antropomorfismi della Scrittura (*P. G.*, XII, 1533).

Il secondo esempio è quello dell'origine del male. Dopo aver fornito una soluzione secondo la quale il male verrebbe dall'ἐξουσία ψυχῆς, Massimo vi vede una conseguenza inevitabile dei beni cercati (XLI, 4). Troviamo le due dottrine anche in Origène. La sua tesi generale è che il male ha la sua origine nella libertà, ma in un passaggio del *Contra Celsum* (VI, 55), egli vi vede una conseguenza non voluta del bene voluto da Dio, come i trucioli che fa volare il falegname.

I filosofi di cui abbiamo parlato fin'ora sono dei pensatori di ispirazione platonica, ma che tuttavia hanno fatto un'opera assai personale. Ci rimane da considerare un nuovo gruppo, che è quello dei commentatori platonici del II secolo. Come un Alessandro di Afrodisiade commenta Aristotile, così abbiamo dei commentatori di Platone. Ed è là che troviamo la tradizione scolastica del platonismo allo stato puro. Fra questi commentatori, sappiamo poche cose di Tauro. Conosciamo meglio Attico grazie a dei frammenti citati da Eusebio (Hal Koch, pp. 268-274). Attico è interessante soprattutto perché rappresenta una reazione contro l'introduzione di elementi aristotelici nel platonismo.

Questo ritorno ad un platonismo più puro caratterizza il gruppo che stiamo esaminando, in reazione al sincretismo di Antioco di Ascalona. Del resto, si tratta

più di una tecnica filosofica che di una corrente mistica. Vediamo così disegnarsi due correnti all'interno del medio platonismo, una più mistica con Massimo di Tiro, Numenio, Cronio; l'altra, più scolastica, con Attico, Tauro, Albino.

Fra questi autori, quello che conosciamo meglio è Albino. Witt gli ha consacrato un'opera importante (*Albinos and the history of middle platonism*) ed abbiamo adesso una traduzione del suo *Didaskalikos*, opera conosciuta da molto tempo. Esiste infatti, in cima ad un certo numero di manoscritti di Platone, un riassunto, un'epìtome delle dottrine platoniche, senza il nome dell'autore. In alcune collezioni di autori dei primi secoli, lo stesso testo è attribuito ad un certo Alkinoo. È stato ora stabilito (Freudenthal) che si tratta di un errore di copia, che questo Alkinoo non è mai esistito e che l'autore è senz'altro Albino. Siamo dunque certi di avere nel *Didaskalikos* un'esposizione del platonismo alla fine del II secolo, la qual cosa è molto preziosa.

Albino è conosciuto come uno dei migliori commentatori di Platone. Sappiamo che è il maestro del medico platonico Galeno. Tertulliano discute le sue idee sull'anima (*De anima*, 28-29); Proclo ne fa uno dei maestri del platonismo. Infine, non è da escludere che si debba leggere il suo nome al posto di quello del retore Longino fra gli autori citati da Porfirio nel suo elenco. Egli era stato, ad Atene, allievo del platonico Gaio. Si sono rilevate delle grandi rassomiglianze fra il suo *Didaskalikos* ed altre opere platoniche dell'epoca, in particolare il *De Platone ejusque dogmate* di Apuleio ed un commentario anonimo di Teeteto, il che porta Koch ad avanzare l'ipotesi di un «Gaïosgruppe». Witt preferisce vedervi un'influenza comune di un filosofo non platonico del I secolo, Ario Didimo.

Rileviamo qualche tratto dell'opera. La filosofia si divide in tre parti: dialettica, teorica, etica. Albino tratta per prima la dialettica, in cui dipende molto da Aristotile. Nel capitolo VII affronta la teorica, che si divide in teologia, fisica e matematica: «L'oggetto della teologia è

la conoscenza delle cause prime (αἴτια ἀρχικά), quella della fisica, la natura del tutto, quale specie di animale è l'uomo, qual è il suo posto nell'universo, se vi è una provvidenza, se altri dèi le sono subordinati» (VII, 1). Questo è molto più interessante. Sappiamo, infatti, che la grande opera «teorica» di Origène si chiama Περὶ Ἀρχῶν[9]. Quest'opera segue più o meno lo stesso piano del *Didaskalikos*: Dio e le cose divine; il mondo, l'uomo, i dèmoni; poi la libertà, che corrisponde allo studio dell'etica, la quale, in Albino, viene all'ultimo posto.

Quali sono i princìpi, gli ἀρχαί? Innanzitutto Albino parla della materia che descrive con i termini del Timeo, come senza figura (ἄμορφον), senza qualità e senza forma. Il secondo principio sono le idee, che per Albino non sussistono al di fuori di Dio, ma sono la νόησις di Dio ed il modello (παράδειγμα) del mondo sensibile. Questa è una contaminazione aristotelica su Platone, e corrisponde all'abbandono della teoria delle idee in tutto il medio platonismo. Infine, il terzo principio è considerato da Albino come quasi inesprimibile (ἄρρητον): «*Egli è il Bene perché spande, secondo il suo potere, il bene su tutto; egli è padre, perché è l'autore di tutto*»: questo è platonico. *Egli è incorporeo*: questo è contro lo stoicismo. Lo si può riconoscere attraverso tre vie: per astrazione, per analogia, per eminenza (X, 5). Autore del tutto, egli ha ordinato l'intelligenza del cielo e l'anima del mondo. Fa agire senza posa l'intelligenza del cielo tutto intero. Agisce su di essa, sebbene sia egli stesso immobile. È lui che ha svegliato l'anima del mondo e l'ha girata (ἐπιστρέψας) verso di sé, perché è lui che le ha dato l'intelligenza. Questa, una volta organizzata dal Padre, organizza a sua volta l'insieme della natura nel nostro universo (X, 3). Vi è così un δεύτερος θεός, a fianco del πρῶτος θεός: questo secondo Dio è il cielo, che è un vivente con un'anima ed un'intelligenza, e che organizza (διακοσμεῖ) tutta la natura inferiore.

9 Albino usa l'espressione stessa: «Bisogna parlare dei princìpi (περὶ ἀρκῶν) della Teologia» (VIII, 1).

Il mondo è così un dio generato, dotato di anima e di intelligenza. Egli stesso organizza la natura in cosmo. La fisica descrive questo cosmo. Esso comprende innanzitutto gli esseri più perfetti, gli astri che sono degli dèi. Vengono poi i dèmoni, che sono degli dèi generati. Ve ne è uno per ciascun elemento, affinché nessuna parte del mondo sia priva di anima. Essi hanno il dominio sul mondo sublunare. È ad essi che bisogna attribuire gli oracoli. Ritroviamo qui Plutarco e Massimo di Tiro. Questa è l'opera del Padre. Ma rimangono altre tre specie che dovevano essere mortali: alate, acquatiche, terrestri. Dio ne abbandona la creazione agli dèi suoi figli. La specie umana è stata oggetto di una particolare sollecitudine. Da questa specie Dio fece scendere le anime sulla terra, in numero uguale a quello degli astri, piazzando ciascuna nell'astro che le era stato assegnato, come in un carro. Spiegò loro che dal corpo sarebbero venute (προσφύεται) delle passioni mortali, che quelle che le avessero dominate sarebbero ritornate nell'astro a cui erano state assegnate, che le altre sarebbero apparse in altri corpi (XVI). Quaggiù la perfezione dell'uomo consiste nella contemplazione del primo Dio e per questo bisogna assimilarsi a Dio, ma Albino precisa che il Dio a cui bisogna assimilarsi è il secondo, quello che contempla.

Tutte queste questioni sono state trattate da Origène, sia che condivida le vedute di Albino, sia che le combatta. La concezione del «Primo Dio» appare molto simile in entrambi. Anche per Origène egli è ineffabile ἄρρητος (*Contra Celsum*, VII, 43). Al di sotto del Primo Dio, Albino ne riconosce un secondo, l'anima del mondo, che non è stata creato, ma che il Primo ha svegliato dalla letargia in cui si trovava rivolgendolo verso di sé.

Origène critica la deificazione del mondo riferendosi senza dubbio ad Albino (*Contra Celsum*, V, 9). Ma conserva l'idea che il secondo Dio, che per lui è il Logos, è stato generato dalla contemplazione del Padre. Origène riconosce anche che il mondo è stato fatto secondo un modello intelligibile, ma non è il mondo delle idee che sussiste nel pensiero di Dio, bensì il Logos. Si vede così

che Origène riunisce sul Logos degli attributi che Albino disperde. Quanto alla materia prima, Origène la descrive, con Albino, come «informe». Tuttavia, non sembra farne un principio eterno.

Anche sulla concezione del cosmo, gli accostamenti colpiscono. È il Logos che organizza il mondo, come l'anima del mondo in Albino, e che lo avviluppa e lo mantiene come l'anima per il corpo (*De Principiis*, II, 1-3; *Co. Jo.*, VI, 30). Se Origène non si attarda sulle teorie relative agli elementi, non più che su quelle che concernono il corpo dell'uomo (e che interessano così vivamente Gregorio di Nyssa), la sua visione d'insieme è la stessa: anche per lui gli astri sono dei viventi intelligenti. Egli chiede soltanto che non si renda loro un culto (*Contra Celsum*, V, 4, 7).

Ugualmente per la demonologia, Origène pensa che ogni elemento ha il suo angelo, che gli oracoli devono essere attribuiti ai δαίμονες (*Contra Celsum*, VII, 3). Quanto alla creazione dell'uomo, ritroviamo in Origène l'idea della preesistenza delle anime, della loro discesa nei corpi, delle passioni legate alla natura corporale, sovraggiunte. Se il dettaglio è differente, la prospettiva centrale è analoga.

Capitolo V

ORIGÈNE APOLOGETA

Abbiamo rapidamente visto che cos'era il medio platonismo e che cosa Origène ne ha conservato. Fra lui ed il pensiero del suo tempo vi è una problematica comune: ne abbiamo riconosciuti alcuni elementi nella concezione di Dio, del mondo, della demonologia, dell'anima, dell'allegoria. Ma all'interno di questa problematica, il pensiero di Origène si oppone diametralmente a quello dei filosofi pagani. Ciò che essi hanno in comune è di porre gli stessi problemi, ma le risposte che forniscono sono diverse.

Dopo aver visto l'elemento comune, è interessante adesso esaminare il conflitto che oppone queste due visioni del mondo. Abbiamo la fortuna che Origène si sia trovato a confutare proprio l'opera di un rappresentante del medio platonismo, e che possiamo quindi vedere come il Cristianesimo e la filosofia si sono affrontati: è la questione del *Contra Celsum*.

Ma siamo qui in presenza di un platonico? Infatti troviamo nel testo che abbiamo di lui, il *Logos Alèthès* (Il Discorso verace), di cui Origène ci ha conservato la maggior parte, uno spirito completamente differente da

quello di un Plutarco o di un Massimo di Tiro[1]. Celso è uno spirito molto critico e mordace, che sotto diversi aspetti ricorda il suo contemporaneo Luciano. Origène stesso si è ingannato. Confondendo l'autore dell'opera che contestava con un epicureo dallo stesso nome, al quale Luciano ha dedicato l'*Alessandro o il falso profeta*, egli vede in lui un epicureo. Ma si stupisce di certe affermazioni di Celso che non sono affatto epicuree. Il fatto è che, in realtà, non si tratta dello stesso personaggio. Il Celso che conosciamo è anch'egli un platonico, ma con una forma mentale assai differente da coloro che abbiamo visto sin qui.

Egli è vissuto alla fine del II secolo. La sua opera è del 180 circa. Il punto è importante, perché la contestazione di Origène sarà di sessant'anni posteriore. È tutto quello che sappiamo della sua vita. Conosciamo il suo spirito attraverso la sua opera, ove appare molto colto, con una profonda conoscenza di Platone. Curioso delle cose religiose, egli ha visitato una quantità di santuari e di oracoli, e contrappone ai miracoli cristiani gli episodi meravigliosi che ha raccolto. Più particolarmente, come Numenio, si è interessato al Giudaismo ed al Cristianesimo. Egli riprende per suo conto una parte degli attacchi degli Ebrei contro i cristiani, peraltro a rischio di criticarli.

Il primo rimprovero che Celso fa al Cristianesimo è di essere aperto a tutti gli uomini, che siano giusti o peccatori, sapienti o ignoranti: «*Coloro che chiamano gli uomini agli altri misteri, proclamano: Che colui che ha le mani pure e la parola saggia... o ancora: Colui che è puro da ogni sozzura ed al quale la sua anima non rimprovera alcun peccato... Ecco ciò che dicono quelli che promettono la purificazione dai peccati. Ma ascoltiamo quali uomini chiamano costoro (i cristiani): Se qualcuno è un peccatore, se qualcuno è poco intelligente, se qualcuno è*

[1] Su Celso si possono leggere due capitoli di De Faye (I cap. X, II cap. XIII); un eccellente capitolo del P. de Labriolle in *Réaction païenne*; il libro della Miura-Stange, *Celsus und Origenes*.

puerile, e per così dire tutti i diseredati, questi otterranno il regno dei cieli. Quale altra gente chiamerebbe a sé chi volesse costituire una banda di delinquenti?» (*Contra Celsum*, III, 59).

Celso oppone qui i misteri greci, ove non si accettano come iniziati che le persone raccomandabili per la loro onorabilità ed educazione, al mistero cristiano che fa sentire il suo richiamo ad ogni uomo, senza eccezione.

Il rimprovero ritorna continuamente. I cristiani si rivolgono a persone senza esigenze intellettuali, pronte a credere a qualsiasi cosa. Essi non vogliono dare delle ragioni delle cose alle quali aderiscono, ma le loro parole sono: «*Non cercate*», oppure: «*La fede ti salverà*» (I, 9). E Celso si burla degli apostoli, «miserabili pubblicani e peccatori» (I, 62), di Maria Maddalena, di coloro che circondano il Cristo: «*Queste sono le loro regole: che nessun uomo colto, saggio, prudente (giacché stimano cattive tali cose) si avvicini. Ma se qualcuno è ignorante, se qualcuno è un povero di spirito, se qualcuno è senza cultura, se qualcuno è un bambino* (νήπιος), *che si avvicini arditamente. Riconoscendo essi stessi che costoro sono degni del loro Dio, mostrano che non vogliono e non possono convertire che i deboli di spirito, le persone da nulla, la gente senza intelligenza, gli schiavi, le donne ed i bambini*» (III, 44).

Nel pensiero di Celso il Cristianesimo appare, da una parte, come sviluppato negli strati bassi della popolazione; dall'altra, come esaltante l'umiltà e lo spirito infantile. Il problema posto è importante, perché nei pensatori d'oggi si ritrova questa critica alla Chiesa, considerata come l'ospedale di tutti i relitti della vita, come il rifugio di tutti i diseredati. Su questo punto, la risposta di Origène è interessante, perché, da un lato, è egli stesso un uomo di cultura e di pensiero, e non è esente dal condividere un certo disprezzo di Celso per i ἀπαίδευτοι. Ma, tuttavia, è troppo cristiano per non rendersi conto dell'equivoco che comporta l'attacco di Celso, poiché identifica una disposizione spirituale di umiltà con una decadenza umana, che è ben altra cosa. Ed infine, in

terzo luogo, egli vede che questo tocca un punto essenziale che oppone il Cristianesimo e la filosofia: il primo è un dono offerto a tutti, la seconda è la saggezza di qualche filosofo.

Dunque, in primo luogo, Origène reagisce contro l'ingiustizia dell'accusa: «Poiché i semplici e gli ignoranti sono ovunque più numerosi dei colti, è inevitabile che, in una tale folla, coloro che sono semplici ed ignoranti siano più numerosi dei sapienti. Ma Celso stesso deve riconoscere che certi cristiani sono prudenti, pieni di spirito e capaci di comprendere il senso spirituale (ἀλληγορία)» (I, 27). Troviamo qui l'opposizione soggiacente dei semplici che non possono conoscere che il senso letterale, e degli spirituali che possono conoscere il senso profondo.

Del resto, il fatto che il Cristianesimo si rivolga anche alle genti incolte non significa che esalti l'assenza di cultura. Al contrario, questa rimane per lui sempre un valore, ed egli si indirizza alle persone ignoranti per renderle colte: «Poiché la dottrina cristiana inizia alla saggezza, sono degni di biasimo coloro che si attaccano alla propria ignoranza e dicono non ciò che Celso attribuisce loro, poiché non arrivano fino a questo grado di impudenza, ma delle cose che, sebbene leggere, stornano tuttavia dalla saggezza» (III, 44). Così «la vera *paideia* non è cattiva, ma è anzi una via verso la virtù» (III, 49).

Questo però non è che l'aspetto più esteriore della questione ed in cui appare la comune stima di Origène e Celso per la *paideia*. Vi è un piano più profondo. Il problema reale è quello della vera «*paideia*», che non è la cultura del mondo: «Vi è una saggezza umana che noi chiamiamo saggezza del mondo, che è follia agli occhi di Dio, ed una saggezza di Dio che è diversa da quella del mondo, che Dio dona con la sua grazia e viene a coloro che si rendono adatti a riceverla. Celso designa con il nome di schiavi e di ignoranti coloro che non sono stati formati alle discipline dei Greci, e non coloro che non si vergognano di adorare degli idoli inanimati (VI, 13-14). Ora, quando Celso rimprovera ai cristiani di ri-

volgersi al peccatori, che cosa vuole dire? Se vuole dire che vi è nel Cristianesimo una compiacenza per il peccato, questo è falso e calunnia. Ma se vuol dire che il cristiano si rivolge ai peccatori per convertirli, allora è vero che il Cristo si rivolge ai peccatori. E del resto, e qui Origène raggiunge il nocciolo della questione, «è impossibile che vi sia un uomo che non abbia mai peccato» (III, 62).

La differenza consiste nel fatto che la saggezza greca è un'opera degli uomini e che perciò, da un lato, è impotente a salvarli interamente – e, dall'altro, non è accessibile che a pochi. Al contrario – e arriviamo all'argomento fondamentale di Origène – il Cristianesimo è animato da una virtù divina: «Se dobbiamo parlare chiaro, lo stile artistico, elaborato da Platone e da coloro che gli somigliano, è stato utile a pochi, se pure è stato utile, mentre lo stile di coloro che hanno scritto in maniera più semplice e pratica (πραγματικῶς) e capace di persuadere le masse, è stato utile a molti di più. Si può vedere che Platone è in mano soltanto a coloro che appaiono dei filologi. Non dico questo per condannare Platone, poiché egli ha dato molte belle cose agli uomini, ma per mostrare il disegno di coloro che dicono che *"il loro parlare non consiste nella persuasione delle parole dell'umana Saggezza, ma nella manifestazione dello spirito e della potenza"*. La Scrittura mostra che non sono sufficienti, per toccare il cuore dell'uomo, delle verità bene esposte, se una potenza (δύναμις) non è data da Dio a colui che parla, se la grazia non imbellisce le parole, grazia che viene esclusivamente da Dio a coloro che parlano fruttuosamente. Possiamo accordare che certe dottrine sono comuni ai Greci ed ai cristiani, ma non vi si trova la stessa potenza per sottomettere e disporre i cuori» (VI, 2).

Siamo qui al nodo della questione. Il Cristianesimo per Origène è meno una dottrina che una forza divina che cambia il cuore degli uomini. È notevole che in questa discussione che oppone due filosofi, i veri argomenti da entrambe le parti non siano filosofici. O piuttosto,

questo non stupisce, perché, in quanto filosofi, sono vicini all'essere d'accordo, ma la disputa verte sui fatti. Si tratta si sapere ove si riconoscerà la vera realizzazione dei princìpi sui quali essi sono d'accordo. Celso pretende che sia nel paganesimo tradizionale e contesta la trascendenza e la novità del Cristianesimo. Al contrario, l'argomento essenziale di Origène è l'efficacia del Cristianesimo per la salvezza degli uomini: «Se un medico del corpo guarisce i corpi di molti, questo non è senza l'aiuto di Dio. Tanto più ciò è vero per colui che converte le anime di molti, che insegna a tutti a praticare una vita conforme alla volontà di Dio, e a fuggire tutto quello che può dispiacergli» (I, 9). La trasformazione dei costumi, la forza dei martiri (II, 77), la fede degli apostoli (I, 9), l'espansione del Cristianesimo (III, 9), tutto questo attesta una virtù divina[2].

Il Cristianesimo è questa virtù divina: «Celso ci rimanda a Epitteto, ammirando la parola coraggiosa con la quale egli ha accettato la frattura della sua gamba. Ma questa parola non è comparabile alle opere ed alle parole straordinarie di Gesù, che Celso disprezza, perché sono dette con una virtù divina (θεία δύναμις) che fin'ora ha convertito non solo alcuni fra i semplici, ma molti fra i saggi» (VII, 54).

L'azione benefica di Gesù, in effetti, «non ha agito solamente al tempo della sua Incarnazione, ma la sua potenza continua ad operare la conversione ed il progresso di coloro che attraverso lui credono in Dio. La prova lampante della sua potenza è che, come dice Celso stesso e come si può constatare, vi sono pochi operai che lavorano alla mietitura delle anime, ma che feconda è la messe di coloro che sono raccolti e ammassati nei granai di Dio e della Chiesa attraverso il mondo intero» (I, 43).

Così non è la persuasione della parola umana, è la grazia di Dio che opera i miracoli. Celso lo riconosce,

2 E, al contrario, la questione che Origène pone a proposito degli oracoli pagani è «qual'è la loro efficacia spirituale» (VII, 6).

ma l'interpreta male: «*Ciò che vi è sorprendente in loro, è che il loro sistema non si basa su alcuna ragione solida, ma la loro ragione è la rivoluzione* (στάσις), *l'utilità che pensano di ricavarne, il timore di quelli che sono stranieri*». Al che noi rispondiamo, dice Origène, che «è senz'altro su una ragione, o piuttosto non su una ragione, ma su un'operazione (ἐνέργεια) divina che si appoggia la nostra dottrina, perché il suo principio è Dio che insegna agli uomini per mezzo dei profeti ad attendere la venuta del Cristo che salverà gli uomini» (III, 14).

Ciò che finalmente appare dietro a questo rimprovero di reclutare gli uomini in qualsiasi ambiente, è l'opposizione fondamentale del Dio dei filosofi che può raggiungere solo qualche saggio e del Dio cristiano della Grazia, al quale si accede con l'umiltà. È qui coinvolta la questione della conoscenza di Dio, o piuttosto, nel contesto mistico che è quello del III secolo, quella della visione di Dio. Origène e Celso sono d'accordo nel vedervi il termine della vita umana. Si nota sempre meglio il punto preciso in cui essi si oppongono e che è giustamente il carattere proprio del Cristianesimo. Per Celso la visione di Dio è accessibile, ma difficile; per Origène è inaccessibile e facile. Siamo al culmine del dialogo fra i due pensatori, ed anche al culmine di uno dei problemi più appassionatamente discussi del pensiero religioso: quello dei rapporti fra la mistica naturale e la mistica soprannaturale, dell'estasi platonica e dell'estasi cristiana.

Per Celso, Dio è totalmente inaccessibile all'uomo sensibile, ma poco a poco questi, liberandosi dal corpo, può pervenire a raggiungerlo in una specie di illuminazione. È un tema che ritorna a più riprese: «*Come conoscerò Dio? Come imparerò un cammino verso Lui? Come me lo mostrerai?*» (VI, 66). Ed ecco la risposta di Celso: «*Essi mi domanderanno nuovamente: se non possono conoscere Dio attraverso i sensi, come lo conosceranno e che cosa si può conoscere senza i sensi? Però questo non è il linguaggio di un uomo, né di un'anima, ma della carne. Che essi ascoltino, se una razza vile ed attaccata alle cose del corpo può ascoltare qualche cosa. Se, aven-*

do fatto tacere la vita dei sensi, voi guardate in alto con lo spirito, se, distogliendovi dalla carne, voi svegliate l'occhio dell'anima, soltanto così vedrete Dio» (VII, 36).

Vi è tutta una dottrina della conoscenza di Dio attraverso il risveglio della vista interiore dell'anima, che annuncia il neo-platonismo. Celso l'appoggia su un bel passaggio della VII^a lettera di Platone: «*Il Primo Bene è assolutamente inesprimibile, ma dopo una lunga familiarità, sorge una luce e si incendia all'improvviso nell'anima, come se sgorgasse un fuoco*» (VI, 3). Celso sviluppa così questo tema: «*Trovare il creatore e Padre di questo universo, è un lavoro difficile; ed è impossibile, quando lo si è trovato, di comunicarlo a tutti. Vedete come gli uomini divini hanno cercato la via della verità e come Platone sapeva che è impossibile che tutti vi camminino. Poiché, grazie a lui, gli uomini saggi hanno trovato il modo di acquisire una certa conoscenza* (ἐπίνοια) *dell'Ineffabile e del Primo, mostrandolo o per via di sintesi, o per via di negazione* (ἀνάλυσις), *o per via di analogia, volendo insegnare ciò che è peraltro inesprimibile, sarei stupito che voi possiate seguirlo, incatenati come siete nella carne e non contemplando altro*» (VII, 42).

Ritroviamo la stessa dottrina di Albino, con un accento più mistico. L'accento è posto con forza sulla trascendenza divina ed incontriamo tutto un vocabolario che la esprime (ἄρρητος ἀκατονέμαστος). Allo stesso tempo, ravvisiamo l'idea di una certa connaturalità del νοῦς umano al divino. Vi sono dunque delle vie verso questa conoscenza dell'inconoscibile. Esse hanno per principio essenziale la liberazione dalla vita sensibile. Ma presentano anche dei processi intellettuali. Abbiamo le tre vie di negazione, di analogia e di eminenza che si trovavano in Albino. Resta il fatto che questa conoscenza, questa visione di Dio è qualche cosa di raro. Da una parte, pochi uomini vi pervengono, perché la maggior parte sono sprofondati nella carne. E dall'altra, anche per coloro che vi pervengono, si tratta solamente di una specie di illuminazione.

Citiamo ancora un passaggio di Celso in cui questa

dottrina è ripresa: «*L'essere, il divenire* (οὐσία, γένεσις), *l'intelligibile ed il visibile. Con l'essere la verità, con il divenire l'errore. La scienza* (ἐπιστήμη) *riguarda la verità, l'opinione* (δόξα) *l'errore. L'intellezione* (νόησις) *è dell'intelligibile, la visione* (ὄψις) *è del sensibile. Lo spirito* (νοῦς) *conosce l'intelligibile, l'occhio il visibile. Ciò che è il sole nelle cose visibili – né occhio, né visione, ma causa per l'occhio di vedere, per la visione di essere vista, per tutte le cose di esistere ed esso per se stesso di essere contemplato – così nelle cose intelligibili colui che non è né spirito* (νοῦς), *né intellezione* (νόησις), *né scienza* (ἐπιστήμη), *ma causa per lo spirito di conoscere, per il pensiero di esistere attraverso lui, per la scienza di sapere attraverso lui, e per tutte le cose intelligibili e per la verità e per l'essere stesso di esistere, essendo al di là di tutto* (ἐπέκεινα παντον), *è intelligibile solo da una virtù* (δυνάμει) *ineffabile* (ἀρρήτω)» (VII, 45).

Siamo in pieno platonismo ed il luogo platonico del passaggio è facile da scoprire. È il sesto libro della *Repubblica*, ove troviamo le stesse espressioni di Celso. Cito solo la fine di questo passaggio: «*Ciò che è il sole nel luogo visibile in rapporto alla vista come in rapporto alle cose visibili, lo è il Bene nel luogo intelligibile, in rapporto all'intelligenza come in rapporto alle cose intelligibili. Il sole non dà alle cose visibili solo la proprietà di essere viste, ma anche quella di esistere, di crescere, di sussistere. Ebbene! Anche per le cose intelligibili, esse non devono al Bene soltanto il fatto di essere conosciute, ma da lui ricevono inoltre l'esistenza e l'essenza, benché il Bene non sia essenza, ma al di là dell'essenza* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), *superando questa in dignità e in potere*» (*Repubblica*, VI, 509 B).

Su questi testi caratteristici abbiamo i commentari stessi di Origène. Possiamo perciò sapere senza ambiguità il suo pensiero sul platonismo, ed in particolare su una questione capitale come quella della conoscenza di Dio. Egli riprende per suo conto la dottrina dell'opposizione del mondo sensibile e del mondo intelligibile, e del Dio trascendente che non può essere conosciuto se

non dallo spirito liberato dal sensibile: «Poiché noi diciamo che il Dio dell'universo è spirito (νοῦς) o al di là dello spirito e dell'essenza, che è semplice, invisibile, incorporeo, diremo che non potrebbe essere conosciuto altrimenti che da colui che è stato creato ad immagine (εἰκόνα) di questo spirito» (VII, 38).

E Origène mostra come la Scrittura insegni, anch'essa, l'esistenza degli occhi dell'anima opposti agli occhi del corpo: «È scritto: *Essi mangiarono ed i loro occhi si aprirono*. Dunque gli occhi dei loro sensi, che avevano a ragione tenuto chiusi per paura che, essendo distratti, non potessero contemplare con l'occhio dell'anima, si aprirono. E, al contrario, gli occhi dell'anima che avevano tenuto aperti fino ad allora, dilettandosi di Dio e del suo Paradiso, penso che si chiusero per colpa del peccato. È per questo che ogni uomo che è veramente cristiano tiene sveglio l'occhio dell'anima e chiuso quello della sensibilità. Ed è nella misura in cui è aperto l'occhio migliore e chiuso quello della sensibilità, che ciascuno conosce e contempla il Dio che è al di sopra di tutti, suo Figlio, che è Logos e Sofia, ed il resto» (VII, 39).

Abbiamo qui un grande tema platonico che Origène integra alla tradizione cristiana. Esso appariva già in Teofilo di Antiochia ed in Clemente d'Alessandria, lo ritroviamo in Gregorio di Nyssa ed in Diadoco di Foticea. Ma non pone un problema fondamentale? La mistica cristiana non appare qui stranamente simile alla mistica platonica? Per l'uomo, si tratta semplicemente di liberare quella parte di sé che è imparentata con il divino? Peraltro, nella dottrina di Celso non vi è un aristocratismo pericoloso, essendo la conoscenza di Dio il privilegio raro di qualche filosofo che si può elevare di sopra della carne attraverso la contemplazione, ma che resta vietata alla totalità dell'umanità? Questo è proprio il pensiero di Celso. Uno dei rimproveri che muove più frequentemente ai cristiani, è di rivolgersi a tutti gli uomini senza distinzione e, in particolare, agli ignoranti e ai semplici.

Origène, continuando a commentare i testi di Celso, risponde alla questione, facendo allusione al testo del

Timeo citato da Celso: «*È difficile trovare il Padre di questo mondo e, avendolo trovato, è impossibile comunicarlo*. Io confesso che questo pensiero è sublime e ammirevole. Ma guarda se la parola di Dio non introduce in modo più pieno d'amore per gli uomini (φιλανθρωπότερον) colui che all'inizio è accanto a Dio, il Dio Verbo fatto carne, al fine che il Verbo possa giungere a tutti, del quale Platone dice che *"è impossibile che colui che lo ha trovato possa farlo conoscere a tutti"*. È per questo che Platone dice che il creatore e Padre di questo universo è difficile da trovare, dichiarando che pur essendo impossibile alla natura umana trovare Dio perfettamente, anche senza trovarlo perfettamente è possibile trovarlo molto meglio della folla (se questo fosse vero, e se Dio fosse stato veramente trovato da Platone o da qualche altro Greco, essi non avrebbero onorato, chiamato Dio ed adorato altre cose, non lo avrebbero abbandonato né gli avrebbero associato delle cose che non gli sono comparabili).

«Ma noi affermiamo che la natura umana è radicalmente insufficiente a trovare Dio ed anche semplicemente a cercarlo, se non è aiutata da Colui che essa cerca e che è trovato da quelli che, dopo aver fatto tutto ciò che dipende da loro, confessano di aver bisogno di Colui che si fa vedere da coloro ai quali giudica conveniente mostrarsi, nella misura in cui è della natura di Dio essere conosciuto dall'uomo, e della natura dell'anima umana, quando è ancora nel corpo, conoscere Dio» (VII, 42).

Così, all'interno di una stessa problematica, che è la concezione della visione di Dio come perfezione dell'uomo, la risposta di Origène si oppone radicalmente a quella di Celso. Celso diceva, con Platone: la visione di Dio è possibile all'uomo attraverso un grande sforzo, ma è il privilegio solo di qualcuno. Origène rifiuta queste due tesi: per lui la visione di Dio è impossibile, senza eccezione, ad ogni uomo che sia lasciato alle sue forze naturali – e, d'altra parte, è donata come una grazia di Dio, ugualmente senza eccezione, ad ogni uomo che si rivolge verso di essa, senza bisogno che egli sia un filosofo.

Appare uno dei tratti che oppongono più radicalmente la visione di Origène e quella di Celso: ciò che per Celso resta il privilegio di un'élite, diviene nel Cristo, per Origène, accessibile all'umanità tutta intera. Abbiamo qui l'ultima risposta al rimprovero che Celso muove al Cristianesimo, cioè di rivolgersi a tutti gli uomini.

Qualche riga più avanti, Origène riprende e conferma questa tesi: «Celso pensa che Dio può essere conosciuto per negazione, sintesi o eminenza, e che si può pervenire così al *"sagrato del Bene"*. Ma il Verbo di Dio, avendo detto: *Nessuno conosce il Padre, se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo ha rivelato*, dichiara che Dio è conosciuto per una grazia (χάριτι) divina che non si produce nell'anima senza l'intervento di Dio (ἀθεεί), ma per una sorta d'ispirazione (ἐνθουσιασμοῦ). Ed infatti è normale che la conoscenza (γνῶσις) di Dio sia al di sopra della natura umana (cosa che ha dato luogo, negli uomini, a tanti errori su Dio) e che sia per la bontà e la filantropia divina, e per una grazia straordinaria (παραδόξῳ) e divina, che la conoscenza di Dio pervenga a coloro che egli ha predestinato in anticipo, nella sua prescienza, a dover vivere in modo degno di questa conoscenza. Dio, penso, vedendo quanti di coloro che si vantano di conoscere con la filosofia Dio e le cose divine, corrono tuttavia verso gli idoli e i loro templi, ha scelto, per umiliarli, i più semplici fra i cristiani, che, pregando in ogni luogo, tenendo chiusi gli occhi dei sensi e svegli quelli dell'anima, trascendono il mondo intero. Essi non si fermano sulla volta del cielo (ἁψῖδα), ma, essendo pervenuti in spirito al luogo superceleste, condotti dallo Spirito di Dio, ed essendo come fuori di questo mondo, offrono la loro preghiera a Dio» (VII, 44).

Vi è in questo passaggio un capovolgimento caratteristico: tutti i termini con cui Origène descrive l'estasi cristiana sono platonici e improntati al *Fedro*: l'ascensione dell'anima, la volta del cielo, il luogo superceleste, la contemplazione delle cose divine. Ma questa contemplazione è stata donata ai più semplici (ἁπλούστατοι) fra i cristiani, mentre sfugge ai filosofi. Perciò Origène è

d'accordo con Celso sulla concezione delle cose, ma si oppone a lui per quanto riguarda i mezzi. Questa visione di Dio, di cui i platonici vivono, la filosofia non la dà. La può dare soltanto la grazia di Gesù e la dà a chi vuole. Tutto l'essenziale del Cristianesimo: gratuità del dono di Dio, universalità di questo dono, è conservato, e tuttavia la mentalità rimane quella di un contemporaneo di Numenio e di Celso.

Questo primo aspetto della critica mossa da Celso al Cristianesimo ci fa apparire, sotto il vocabolario simile, la fondamentale differenza fra la concezione cristiana e la concezione platonica di Dio. Un'altra critica ci fa afferrare la differenza nella concezione dell'uomo. Come abbiamo sottolineato, la posizione di Celso nei confronti del Cristianesimo è ambigua. Su molte cose, infatti, egli non ha obiezioni. È rilevante che riguardo la concezione cristiana della vita, ad esempio il perdono delle offese (VII, 58), riguardo ogni elemento soprannaturale del Cristianesimo, miracoli, profezie (I, 48), riguardo la concezione della natura divina o della salvezza dell'anima, egli non abbia critiche da fare, perché in fondo condivide queste vedute. Il suo metodo consiste non nel negare i fatti o nel contestare le dottrine, ma, al contrario, ad insistere sul fatto che in tutto ciò non vi è nulla di straordinario, non vi è nulla che non ci sia nel paganesimo: la grande tara dei cristiani è la loro mancanza di modestia, è di pretendere di essere l'oggetto di un messaggio eccezionale, mentre si ritrovano le stesse cose altrove ed in una forma più alta.

Celso fornisce numerosi esempi di queste somiglianze fra il Cristianesimo e le altre religioni. Il racconto del diluvio è una copia della storia di Deucalione, la distruzione di Sodoma e Gomorra viene dalla leggenda di Fetonte (IV, 21), la torre di Babele dalla storia dei figli di Aloeo. Lo stesso procedimento viene applicato al Nuovo Testamento. La nascita verginale è accostata a storie pagane, come quella di Danae; la resurrezione fa pensare alla storia di Aristea che fu rapito dalla morte agli occhi degli uomini e si mostrò in seguito in diversi punti del-

l'universo (III, 26). Del resto quanti, per attirare gli ascoltatori creduli, hanno usato simili prodigi, come Zalmoxis, il servitore di Pitagora, e Pitagora stesso in Italia (II, 55). Ugualmente per le dottrine: l'umiltà, il perdono delle offese sono in Platone (VII, 58), così come la dottrina del luogo celeste. In tutto questo, Celso usa il metodo comparativo per ricondurre il Cristianesimo alle forme religiose generali.

Egli va anche più lontano, e cerca di presentare il Cristianesimo come inferiore. Così, a proposito del racconto della creazione dell'uomo, inizia con il metterlo in ridicolo: «Egli ci accusa perché diciamo che l'uomo è stato fatto dalle mani di Dio» (IV, 37). Poi oppone il racconto di Esiodo. Lo stesso per il peccato originale: «Celso si burla (κωμωδεῖ) di ciò che concerne il serpente, dicendo che è una storia da donnette» (IV, 39). Origène risponde in una maniera molto interessante, contrapponendo alla critica di Celso il racconto del Banchetto di Platone per mostrargli che alcuni racconti non devono essere presi in senso letterale, ma hanno un valore allegorico. Applica il principio al racconto della Genesi: «Riguardo ad Adamo ed al suo peccato, coloro che sono competenti potranno filosofare e trovare come Adamo in ebraico significhi "l'uomo". Nelle cose che concernono Adamo, Mosè ci descrive ciò che concerne la natura umana. In effetti tutti, come attesta la Scrittura, muoiono in Adamo e saranno giudicati nella somiglianza della colpa di Adamo. Il Logos divino parla dunque più dell'insieme della razza umana che di un individuo particolare» (IV, 40).

Per il Nuovo Testamento, Celso si fa beffe degli apostoli, della loro origine miserabile, della loro vita vagabonda, del tradimento di Giuda, ma Origène risponde che anche Platone è stato tradito da Aristotile (I, 65). Il suo pensiero si riassume in una frase: «Le storie dei Greci non sono più vere, però sono più belle» (I, 67).

Il grande rimprovero che Celso muove allora ai cristiani, è di darsi una ridicola importanza: «*Ebrei e cristiani somigliano ad un branco di pipistrelli, a delle for-*

miche che escono dai loro buchi, a delle ranocchie che si riuniscono intorno ad una palude, a dei vermi che tengono assemblea nell'angolo di un pantano, e che si dicono l'un l'altro: noi siamo quelli a cui Dio svela in anticipo e predice tutto; trascurando l'universo e il corso degli astri, senza preoccuparsi di questa vasta terra, egli governa solo per noi, con noi soli comunica attraverso i suoi messaggeri; egli non cessa mai di mandarli, di cercare in quale modo possiamo essere uniti eternamente a lui. Vi è un Dio, ma noi veniamo immediatamente dopo di lui. Noi siamo stati creati da Dio in tutto simili a Lui; tutte le cose sono subordinate a noi, la terra e l'acqua, l'aria e le stelle. È per noi che tutto è stato fatto... Queste sciocchezze sarebbero più sopportabili da parte di vermi e rane che di ebrei e cristiani» (IV, 23). Noteremo che Celso fa convergere la sua critica sulla trascendenza del Cristianesimo, non sulla sua natura. E questo è abile.

Ma quello che Celso critica qui più profondamente, è la concezione cristiana della persona umana e del suo valore: «Egli ci accusa – dice Origène – perché noi diciamo che tutto è stato fatto per l'uomo e vuole provare, attraverso la storia degli animali e le numerose tracce di intelligenza che essi manifestano, che l'universo non è stato creato più per l'uomo che per le bestie» (IV, 74). Vi sono numerosi esempi di saggezza degli animali, cita Celso: gli uccelli praticano la divinazione, le formiche e le api formano delle città, le bestie conversano fra loro, gli elefanti sono fedeli ai loro giuramenti (IV, 88). Per quale motivo considerare che gli uomini sono più cari agli dèi: «*Se veniamo chiamati re degli animali perché ci nutriamo della loro carne, perché non dire allora che siamo nati per loro, poiché sono essi che ci divorano?*» (IV, 78). Ma questo si riferisce piuttosto ad una concezione in cui l'importante è l'ordine universale ed in cui l'individuo non ha alcun valore: «*Il tutto non è nato per l'uomo. Esso è stato creato in modo che, in quanto opera di Dio, sia perfetto nell'insieme e nelle parti. Tutto è disposto in vista del cosmo, e non il cosmo in vista degli uomini, e Dio si prende cura di tutto*» (IV, 99).

Qui la posizione di Origène è molto forte, perché, come sottolinea, Celso si attacca agli Stoici nello stesso tempo che ai cristiani: «Essi insegnano, infatti, che l'uomo è al di sopra delle bestie, e che la Provvidenza ha fatto tutto per la natura umana» (IV, 74). Si può vedere questo concetto in Cicerone, *De natura deorum*, 133. Ed ha ragione nel dire che Celso sembra parlare come un epicureo (IV, 75). Questi passaggi sono importanti, perché mostrano l'intima contraddizione del medio platonismo. Esso, da un lato, concepisce la realtà come fatto di un mondo eterno di fronte a Dio (IV, 79), e d'altra parte è un platonismo mistico avido delle manifestazioni provvidenziali di Dio e della salvezza che egli apporta ai suoi.

Origène vede molto bene la contraddizione e la sottolinea in Celso. Occorre che questi scelga fra la Provvidenza e il Destino, ed è il punto essenziale dell'opposizione fra Celso e Origène. La visione di Celso è quella di un mondo immutabile, quella di Origène è la fede in un evento. La stessa idea riappare a proposito del ritorno eterno. Qui non è la Provvidenza ma è la libertà che viene distrutta da Celso, perché tutto il valore degli atti umani si dissipa. Il mondo di Celso è fatto di essenze immutabili, quello di Origène è un mondo di persone e di libertà. Questo ci fa toccare due delle categorie essenziali della teologia cristiana: la storicità e la soggettività.

La questione della storicità ci conduce all'ultima delle obiezioni fondamentali mosse da Celso al Cristianesimo, cioè il suo carattere rivoluzionario. I cristiani pretendono di portare una religione nuova e sono i nemici del culto tradizionale. Abbiamo già rilevato in numerosi filosofi, che essi uniscono ad una nozione di Dio relativamente pura, una pietà superstiziosa verso i dèmoni. È la grande critica che Agostino farà ai più grandi dei pagani, un Platone o un Cicerone, che pur avendo conosciuto il vero Dio, hanno continuato a praticare i culti idolatri. Celso ripresenta perfettamente questo atteggiamento, ma è anche il primo, forse, ad averne tentata la giustificazione. Per lui, la molteplicità delle devozioni alle divinità secondarie non toglie niente al culto

dovuto al primo Dio, ma attesta al contrario una grande pietà: «*Per quello che è degli uomini, l'onore dato a uno porta ombra all'altro. Ma per quello che è di Dio, nel quale non vi è gelosia, è assurdo voler prendere lo stesso atteggiamento. Anzi, colui che onora numerosi dèi fa una cosa molto gradita al Dio supremo, perché rende onori ai suoi*» (VIII, 2). Siamo nell'epoca in cui, come ha rilevato Nock, il segno degli uomini devoti era di farsi iniziare a molti misteri.

Fra queste divinità, Celso conta innanzitutto gli astri che sono le più sante e le più potenti parti del cielo (V, 6). Origène non biasima completamente la venerazione verso gli astri, in cui vede degli essere molto elevati; egli ammette anche che la religione degli astri è stata data da Dio a popoli ancora incapaci di conoscere il Dio spirituale, per distoglierli dal culto dei dèmoni. Ma Celso, lui, rende ugualmente un culto a questi. Sono per lui delle divinità subalterne, «*satrapi e ministri, abitanti dell'aria e della terra*» (VIII, 35). Essi nascono e muoiono, cosa che è contraria al pensiero di Plutarco. Sono loro ad essere preposti alle cose della terra: «*Non vi è nulla nelle cose della terra, anche le più piccole, la cui cura non sia affidata a qualche potenza. Così gli Egiziani dicono che trentasei dèmoni (qualcuno dice di più) sono preposti alle parti del corpo*» (VIII, 58). È da loro che ci vengono i beni della natura: «*Quando si mangia del pane, quando si beve del vino, quando si gustano dei frutti, si ricevono queste cose da alcuni di questi dèmoni. Ad essi è assegnata la loro cura particolare*» (VIII, 33).

È a loro che bisogna attribuire gli oracoli, le visioni le manifestazioni soprannaturali. Meno avido di queste cose di quanto non sia un Massimo di Tyro, tuttavia Celso fa loro posto. La sua opera è piena di cose meravigliose. Egli crede che un grande numero di Greci e di Barbari abbiano un Esculapio che guarisce, accorda dei benefici, predice l'avvenire; che Aristea di Proconneso, dopo essere scomparso miracolosamente, si è mostrato molto tempo dopo (III, 26): «*Vi è bisogno di ricordare gli oracoli che profeti e profetesse o altri uomini e donne, sotto*

l'ispirazione dello spirito, hanno reso con una parola ispirata? tutte le meraviglie che sono state sentire in questi santuari? tutto ciò che si è manifestato con l'uso delle vittime o con altri segni miracolosi? Ad alcuni si sono presentate apparizioni manifeste. Tutta la vita è piena di queste cose. Quante città sono state fondate grazie a presagi e ad oracoli! Quanti sono state liberate dalla peste ed altre malattie! A quanti mutilati sono state rese le membra! Quanti hanno espiato la loro mancanza di rispetto nei templi! Vi è qualcuno che è stato ucciso da una voce terribile proveniente dalle profondità» (VIII, 45).

Rifiutando di rendere un culto a questi dèmoni, i cristiani peccano dunque di empietà. Ma non è tutto: questo culto dei dèmoni è ciò che costituisce la religione della famiglia e della città; è dunque il fondamento religioso sul quale poggia la città antica. Colui che li rifiuta, rifiuta anche le istituzioni sociali di cui sono la base, si mette al bando della società umana. Tacito vedeva già nei cristiani sia degli «atei» che dei «misantropi». Se i cristiani non vogliono rendere un culto alle divinità tutelari, che escano dalla comunità umana: «*Coloro che rifiutano di offrire i sacrifici e di onorare quelli che sono loro preposti, non mettano abiti virili, non si sposino, non abbiano figli, non facciano nulla in questa vita, ma se ne vadano tutti e non lascino alcun discendente, in modo che sulla terra non rimanga nulla di questa razza. Se vogliono sposarsi, avere dei bambini, gustare i frutti della terra, sono tenuti ad onorare quelli che procurano loro questi beni e rendere il culto che conviene, per non apparire ingrati verso di essi*» (VIII, 55).

Qui non è più la dottrina cristiana che Celso attacca, ma l'atteggiamento sociale e politico dei cristiani. Egli rinfaccia loro di disinteressarsi alla città: «*Se tutti ti imiteranno, il re rimarrà solo e abbandonato, tutte le cose della terra cadranno nel potere dei barbari e fra gli uomini il tuo stesso culto e la vera saggezza scompariranno*» (VIII, 68). In questo appello vi è qualcosa di commovente. È il mondo antico tutto intero, la civilizzazione greca e latina, sia religiosa, che politica e culturale, che Celso

vede minacciata e che rimprovera ai cristiani di non servire. Questi gli sembrano costituire una fazione (στάσις), una società segreta e illegale: «*Essi stringono fra loro dei patti segreti contro le leggi*» (I, 1). E Origène aggiunge: «Egli vuole calunniare ciò che i cristiani chiamano *agape* considerandola un pericolo per la società pubblica» (I, 1).

Emerge qui un nuovo aspetto del conflitto fra Cristianesimo e mondo antico: di fronte alla città totalitaria pagana, sia politica che religiosa, il Cristianesimo appare rivendicante il diritto all'esistenza per una società puramente religiosa ed apporta così la nuova realtà di una dissociazione fra la religione e la città.

Questo tocca il più grave problema che abbia incontrato il Cristianesimo primitivo, quello che ha suscitato le persecuzioni. Era impossibile che, in una città ove religione e politica facevano un tutt'uno, il cristiano non apparisse un rivoluzionario. Pertanto due atteggiamenti erano possibili. Uno era di partecipare alla vita della città pur rifiutando gli atti idolatrici, di unire la presenza all'intransigenza. È quello che preconizza Tertulliano, rispondendo, agli attacchi di cui il Cristianesimo è oggetto, che i cristiani non sono «dei brahmani o degli esiliati dalla vita». L'atteggiamento di Origène è più escatologico. All'appello di Celso ai cristiani «*di portare tutte le loro forze al servizio dell'Imperatore, di prendere le armi per lui e, se è necessario, di combattere sotto i suoi ordini*», egli risponde che il cristiano deve «rifiutarsi alle magistrature pubbliche perché ha dei più alti ministeri» (VIII, 75). Ma qualunque sia l'atteggiamento del cristiano verso la città, l'essenziale è l'affermazione, sia di Tertulliano che di Origène, dell'esistenza di un'altra comunità visibile: «In ogni città vi è un'altra patria costituita dalla Chiesa di Dio» (VIII, 75).

Queste critiche di Celso obbligano ancora Origène a precisare i caratteri propri del Cristianesimo. Non sono più in discussione la concezione di Dio, né la nozione dell'uomo, ma il Cristianesimo nella sua realtà storica. Celso rimprovera ai cristiani di essere dei rivoluzionari

perché non rispettano le tradizioni della città: «*Bisogna osservare ciò che è stato stabilito dalla comunità. È empio disfare le leggi stabilite sin dall'origine secondo i paesi*» (V, 25). A questo Origène risponderà subito che il fatto che una legge sia stabilita non è sufficiente a far sì che sia giusta. Se Celso avesse ragione, ogni tradizione sarebbe per se stessa rispettabile. Ora, osserva Origène, che Celso ci dica come può essere empio violare delle leggi tradizionali che ordinano di suicidarsi nel fuoco, di sposare la propria madre, di uccidere i propri ospiti, di immolare dei bambini a Saturno (V, 27). Del resto, i filosofi stessi hanno dato l'esempio di violare delle leggi empie (V, 28). E qui Origène può in effetti basarsi su tutta una tradizione all'interno del pensiero greco, della difesa della δίκη contro la ϑέμις e mostrare con Sofocle e Cicerone la superiorità della legge naturale sulle usanze tradizionali (V, 37).

Ma questa non è che una prima risposta; il problema è più profondo. Ciò che costituisce il valore delle leggi della città, è il fatto che per Celso sono stabilite già dall'origine, e che rappresentano dunque un ordine immutabile dato dagli dèi. E qui ancora ritroviamo il platonismo sotto un nuovo aspetto. Per Celso, in effetti, il divino è il mondo eterno ed immobile delle idee. Di questo mondo intelligibile, il mondo terrestre è il riflesso creato, ma che partecipa all'immobilità del suo archètipo: «*Non vi è stato prima, non vi sarà più tardi un numero più o meno grande di mali. La natura dell'universo è una e la stessa, e la produzione dei mali sempre simile*» (IV, 69). O ancora: «*Il corso delle cose mortali è uguale dall'inizio alla fine. Ed è necessario che secondo dei cicli determinati, le stesse cose siano state, siano e continuino ad essere*» (IV, 65).

Ora, le leggi della città sono un aspetto di questo mondo terrestre e partecipano alla sua immutabilità. L'idea di un cambiamento in questo ordine eterno appare come empio e contraddittorio. La «novità» del Cristianesimo è sufficiente per condannarlo. Ed è qui che interviene l'obiezione fondamentale, quella che più profonda-

mente esprime il rifiuto dell'ellenismo di fronte al Cristianesimo: il ritardo dell'Incarnazione: «*Dopo tanto tempo Dio ha pensato di giustificare l'uomo? Non se ne curava prima?*» (IV, 7).

Qui è veramente posto a Origène il problema della storia e del suo significato nel Cristianesimo. Come conciliare l'immutabilità di Dio e l'avvenimento dell'Incarnazione? Siamo nuovamente ad una di quelle soglie ove il fatto cristiano si urta con le esigenze della ragione greca ed ove la sua originalità si definisce. Origène risponde innanzitutto che «se la venuta del Cristo nel mondo è recente (νέος), lui era prima di tutte le cose» (V, 37). In secondo luogo, Dio non si è mai disinteressato dell'umanità. È sempre stato presente, agendo nell'anima di tutti gli uomini e suscitando le profezie nel popolo eletto: «Dio ha sempre voluto giustificare l'uomo ed a sempre avuto cura di dare delle buone ispirazioni all'animale razionale. Ad ogni generazione la Saggezza di Dio viene nelle anime degli uomini devoti che essa rende amici di Dio, e dei profeti» (IV, 7).

Ma perché il Cristo non è venuto prima? È lì il nodo del problema. Origène riprende i punti di vista che aveva già sviluppato Ireneo: occorreva che la sua venuta fosse preparata (IV, 8). L'Antico Testamento è stato questa preparazione. Origène la descrive nel *Commentario su San Giovanni* attraverso l'immagine delle semine, accostando due testi: «Una cosa è colui che semina ed un'altra colui che miete» e: «Alzate i vostri occhi e guardate le campagne già bianche per la messe». Egli scrive: «Guarda se coloro che seminano non siano Mosè ed i profeti che hanno scritto per la nostra istruzione, per noi che siamo venuti alla fine dei tempi, e che hanno annunziato la venuta del Cristo; e coloro che mietono, non siano gli apostoli che hanno accolto il Signore e che hanno visto la sua gloria, in accordo con i semi spirituali delle profezie che lo concernevano, mietuti secondo la comprensione del mistero nascosto da secoli e manifestato negli ultimi tempi. Secondo questa interpretazione, le campagne nelle quali i semi sono stati gettati sono

le Scritture legali e profetiche che non biancheggiavano, perché non avevano ancora ricevuto la venuta del Signore» (XIII, 46).

Il seme è la parola di Dio, seminata nelle Scritture, che solo la venuta del Cristo illumina sebbene fossero nascoste per i profeti, e soltanto gli apostoli le hanno comprese. Così il piano di Dio è concepito come una crescita ed un progresso.

Tuttavia, perché questa preparazione? Origène ritrova anche qui la grande idea di Ireneo della pedagogia divina. Dio ha voluto, fin dall'inizio, far conoscere i misteri, ma si è adattato a ciò che l'uomo poteva sostenere. È questo il senso dell'economia temporale dell'Antico Testamento: «Lo Spirito Santo, che, per la Provvidenza di Dio, per il Logos che è in principio presso Dio, illumina i ministri della verità, profeti e apostoli, aveva come scopo di far conoscere i misteri concernenti le cose umane, al fine che colui che poteva essere istruito, avendo cercato ed essendosi dedicato alla comprensione profonda del senso dei testi, avesse parte a tutte le dottrine del suo disegno...

«Ma, a causa di coloro che non erano capaci di sopportare lo sforzo di questa ricerca, lo Spirito Santo ebbe un secondo disegno, che è consistito nel nascondere la dottrina dei misteri in testi che presentano un senso o comportano una descrizione relativa a delle realtà temporali, alla creazione dell'uomo, agli avvenimenti successivi, dai primi uomini sino alle folle; ed in altre storie, riportando le azioni dei giusti e le colpe commesse talvolta da essi in quanto uomini; le iniquità, le impurità, gli orgogli degli ingiusti e degli empi. In modo più sorprendente, con storie di guerre, di vincitori e di vinti, egli fa conoscere alcuni segreti a coloro che sono capaci di approfondirli. E, in modo più sorprendente ancora, con la Legge scritta sono profetizzate le leggi della verità, poiché tutte queste cose sono dette in modo coerente con una potenza che conviene veramente alla saggezza di Dio. Era infatti dapprima posto il rivestimento delle cose spirituali – voglio dire l'aspetto corporale delle Scrit-

ture – non inutile in molte cose e che poteva migliorare la massa (οἱ πολλοί) nella misura in cui essa lo recepiva» (*De Principiis*, IV, 2, 8; 320-321).

Qui Origène parla non direttamente delle realtà dell'Antico Testamento, ma dei racconti che sono nella Scrittura. Ma l'idea essenziale sussiste. Queste realtà hanno per scopo di preparare la folla, non ancora capace di scrutare i misteri, a riceverli un giorno (cfr. *Contra Celsum*, II, 2; III, 42).

In un testo più personale, Origène ci mostra questa preparazione che suscita poco a poco, facendolo conoscere, il desiderio della venuta del Cristo, in modo che alla sua venuta Egli trovi le anime pronte ad accoglierlo: «La Chiesa desidera essere unita al Cristo. Questa Chiesa è come una sola persona che parla e dice: Io ho tutto. Io sono piena dei doni che ho ricevuto come dote prima delle nozze. Infatti, durante il tempo in cui mi preparavo al mio matrimonio con il Figlio del Re e primogenito di tutte le creature, ho avuto per servitori gli angeli, che mi hanno dato la Legge come dono di fidanzamento. È infatti detto che la Legge fu disposta dagli angeli per l'intervento di un mediatore. Ho avuto al mio servizio anche i profeti. Essi mi hanno detto molte cose con le quali mi mostravano e mi designavano il Figlio di Dio. Mi hanno descritto la sua bellezza, il suo splendore e la sua mansuetudine tanto che, a causa di tutte queste cose, mi sono infiammata del suo amore. Ma ecco che il secolo è quasi alla fine e la sua presenza non mi è ancora stata donata» (*Comm. Cant.*, I, 1; *P. G.*, XIII, 84-85).

Così la giustificazione della storia è stata fornita. Ma rimane la questione di sapere su che cosa verte il progresso. Dall'Antico al Nuovo Testamento, vi è progresso solo nell'ordine delle realtà, poiché il Cristo è stato dapprima promesso e poi dato, oppure vi è anche progresso nell'ordine della conoscenza? Più precisamente, quale conoscenza hanno avuto del Cristo i profeti dell'Antico Testamento?

Origène solleva questa questione in occasione del testo sulle semine e le messi che abbiamo citato prima:

«Alcuni non esiteranno ad ammettere che le cose nascoste alle generazioni anteriori ed a Mosè stesso ed ai profeti sono state manifestate ai santi apostoli alla venuta del Cristo, che li ha illuminati con la luce della conoscenza (γνῶσις) di tutta la Scrittura. Ma altri esiteranno ad ammetterlo, non osando dire che il grande Mosè ed i profeti non sono giunti, durante la loro vita sulla terra, alle cose conosciute dagli apostoli e seminate nelle Scritture, di cui sono stati i ministri. I primi porteranno come appoggio alla loro tesi: *"Molti profeti e giusti hanno desiderato vedere quello che voi vedete e non l'hanno visto"*, oppure: *"Qui c'è più di Salomone"*; aggiungeranno ciò che Daniele disse dopo la sua visione: *"Io mi sono alzato e non c'era nessuno per comprendere"*. Ma gli altri distruggeranno tutto con questa frase: *"Il saggio comprenderà ciò che esce dalla sua bocca"*, dicendo che Mosè ed ogni profeta hanno compreso quello che amministravano, senza tuttavia trasmetterlo agli altri e svelare i misteri» (*Comm. Joh.*, XIII, 48; Pr. 274-275).

Origène sembra dapprima aver pensato che i grandi spirituali dell'Antico Testamento abbiano avuto la piena rivelazione del mistero: «Vi è una venuta del Cristo, prima di quella corporale, che è la sua venuta (ἐπιδημία) spirituale nei perfetti, per i quali la pienezza dei tempi era già presente, come per esempio i Patriarchi, Mosè ed i profeti che hanno visto la gloria del Cristo» (*Comm. Joh.*, I, 7). Non soltanto essi annunciano il Cristo a venire, ma da loro, non meno che dagli apostoli, si può apprendere la teologia, vale a dire la relazione dal Figlio al Padre e dal Padre al Figlio. «Essi sono testimoni del Cristo» (II, 34). Citiamo un passaggio più lungo, ma rilevante: «Non è la prima volta (con l'incarnazione) che il Verbo, che è nel seno del Padre, l'ha fatto conoscere, come se nessuno prima fosse stato capace di ricevere ciò che egli ha fatto conoscere agli apostoli, se è vero che esistendo, prima che Abramo fosse, ci insegna che Abramo esultò al pensiero di vedere il suo giorno e ne ebbe gioia. Ancor più ciò che è detto: *"Della sua pienezza tutti abbiamo ricevuto"* e *"grazia per grazia"*, mostra che i

profeti hanno ricevuto la grazia della pienezza del Cristo e la seconda grazia dopo la prima: condotti dallo Spirito essi sono pervenuti, dopo essere stati introdotti alle figure (τύποι), fino alla visione (θέα) della verità» (*Comm. Joh.*, VI, 3).

Origène è qui l'eco dello pseudo-Barnaba. Solo la folla è rimasta sul piano delle figure, mentre i profeti conoscono già la verità di queste figure: «Che i santi, che hanno avuto qualcosa in più della folla dei credenti, prima della venuta corporale del Cristo abbiano conosciuto i misteri della divinità, insegnati dal Verbo di Dio anche prima che fosse fatto carne (poiché egli opera sempre, a imitazione di suo Padre, del quale egli dice: *Mio Padre opera fino ad ora*), lo si può provare con queste parole:"Non avete letto che cosa Dio dice nel Roveto?: *Io sono il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, perché Dio non è il Dio dei morti, ma dei viventi*". Se questi uomini sono annoverati da Dio fra i viventi, come rifiuteremo di ammettere che questi viventi avevano avuto le conoscenze dei viventi, essendo istruiti dal Cristo, nato prima della stella del mattino, prima della sua incarnazione? Se essi vivevano, è perché partecipavano a colui che ha detto: "*Io sono la Vita*" ed ricevevano, come eredi di tali promesse, non solo l'epifania degli angeli, ma quella di Dio nel Cristo. E vedendo forse l'immagine del Dio invisibile (poiché quello che ha visto il Figlio ha visto il Padre), è scritto di essi che hanno visto Dio e l'hanno ascoltato» (VI, 4).

Di questo Origène fornisce un certo numero di esempi: «È chiaro che Mosè ha visto con lo spirito (νοΐ) la *verità* della Legge ed i significati spirituali (τὰς κατ'ἀναγωγὴν ἀλληγοριας) delle storie da lui scritte. Giosuè comprende la *vera* ripartizione dopo la disfatta dei ventinove re, potendo vedere meglio di noi di quali realtà le cose da lui compiute erano le ombre (σκιαί). È evidente che anche Isaia ha visto il mistero (μυστήριον) di colui che era seduto sul trono, dei due serafini e delle loro ali, dell'altare, del carbone, della *velatio* del viso e dei piedi dei serafini.

«Ma per non dilungarmi troppo prendendo gli esempi uno ad uno, per stabilire che non meno degli apostoli, che hanno ricevuto la rivelazione dal Cristo, gli uomini perfetti delle generazioni precedenti lo hanno conosciuto, ricevendo la rivelazione da colui che ha insegnato agli apostoli i misteri della religione, aggiungerò solo una parola prima di lasciare il lettore decidere e prendere il partito che preferisce. Paolo dice nella Lettera ai Romani: *"[Gloria] A colui che può confermarvi secondo il mio Evangelo, secondo la Rivelazione del Mistero, conservato segreto durante lunghi secoli, manifestato adesso con le Scritture profetiche e la venuta di Gesù Cristo"*. Se il mistero a lungo tenuto segreto è manifestato agli apostoli con le Scritture profetiche e se i profeti comprendevano ciò che dicevano, essendo saggi, significa che essi conoscevano quello che è stato manifestato agli apostoli... E dunque non si può dire che gli apostoli siano stati più sapienti dei profeti o dei patriarchi o di Mosè, e soprattutto di coloro che si sono resi degni, per la loro virtù, delle epifanie e delle manifestazioni divine e della rivelazione dei grandi misteri, non più di quanto saranno più saggi o più fortunati degli apostoli coloro che assisteranno alla Parusia» (VI, 4, 5).

Origène conclude precisando che se ha preso questa posizione, è per combattere coloro che sminuiscono l'Antico Testamento, sia in buona fede, sia come gli gnostici: «Ci siamo attardati su questa questione perché molti, nell'intento di esaltare la venuta del Cristo dicendo che gli apostoli sono più saggi dei patriarchi o dei profeti, o inventano un altro Dio più grande (gli gnostici), oppure, non osando tanto (per quello che possiamo giudicare in quanto il loro pensiero è difficile da afferrare), privano i patriarchi ed i profeti della Grazia che è stata loro data dal Cristo, per il quale tutto è stato fatto. Ora, se tutto è stato fatto per lui, è chiaro che le cose belle e compiute che sono state loro rivelate, sono i simboli dei santi misteri della religione» (VI, 6).

Ma allora si pone un'altra questione: dov'è la differenza fra i due Testamenti? Come ha giustamente rile-

vato Molland (pag. 109), «l'atteggiamento di Origène implica una concezione della storia che presenta delle difficoltà per il significato unico dell'Incarnazione». Il pericolo di una reazione troppo forte contro la gnosi era di segnare a tal punto l'unità dei due Testamenti da non percepirne più le differenze. Origène ha individuato la difficoltà e risponde con una distinzione ragguardevole:

«Guarda se per rispondere all'obiezione che ci potrebbe essere fatta, da coloro che non accettano la nostra dottrina [della conoscenza dei misteri da parte dei Padri], sul significato che diamo alla parola *rivelato*, non si possa prendere tale parola in due sensi: da una parte nel senso di comprendere, dall'altra nel senso in cui una cosa profetizzata è compiuta: essa è rivelata allorché è realizzata.

«Ma sapendo solamente le cose, e non vedendole ancora realizzate, le cose future non sono state loro manifestate come a coloro che ne avevano sotto gli occhi il compimento, cosa che è accaduta agli apostoli. Infine, se nel primo senso questi non hanno conosciuto le cose in maniera maggiore dei patriarchi e dei profeti, nel secondo è vero per loro "ciò che non è stato rivelato alle generazioni anteriori", poiché oltre a conoscere il mistero, essi lo vedono anche in atto con il compimento della cosa» (VI, 5).

Questa è la posizione di Ireneo. Anch'egli ammette che i profeti hanno conosciuto il mistero del Cristo e che la novità apportata dalla sua venuta è il compimento di ciò che era già conosciuto. Ma per Ireneo, che mette l'accento sulla divinizzazione, l'essenziale è il compimento. Per Origène, che mette l'accento sulla gnosi, la questione è più difficile. Se i profeti hanno già conosciuto il Cristo nella sua pienezza, il valore dell'Incarnazione è singolarmente diminuito.

Ora, è rilevante che Origène si sia evoluto su questo punto ed abbia ammesso progressivamente nell'ordine stesso della conoscenza, una differenza fra i due Testamenti. Già nel *Commentario su San Giovanni*, egli ammette che la venuta del Cristo apporta una pienezza del-

la gnosi che supera ciò che avevano conosciuti gli antichi: «Un altro dirà che Mosè ed i profeti hanno conosciuto le cose legali e profetiche nella loro accezione spirituale (κατὰ πνευματικὴν ἐκδοχήν), ma che, come era necessario, hanno scritto quello che avevano seminato in modo velato (κεκαλυμμένως) e con precauzione; ma è chiaro che gli apostoli, possedendo i semi delle cose segrete (ἀπορρητοτέρων) e profonde (βαθυτέρων), conosciute da Mosè e dai profeti, hanno raggiunto delle visioni molto più piene della verità, poiché Gesù ha *elevato* i loro occhi ed illuminato le loro intelligenze; questa maggiore pienezza è la messe delle bianche campagne. Non che i profeti e Mosè siano stati inferiori e non abbiano visto, già dall'inizio, tutto quello che gli apostoli hanno visto alla venuta del Cristo, ma perché erano ancora nell'attesa del pleroma dei tempi ove occorreva, con la *venuta per eccellenza* (ἐξαιρέτος) di Gesù Cristo, che fossero manifestate delle cose eccellenti in rapporto a ciò che era mai stato detto o scritto nel mondo» (XIII, 48).

Si vede quanto Origène sia qui diviso fra l'altissima idea che si fa dei santi dell'Antica Legge e della loro scienza delle cose spirituali, ed il suo desiderio di mostrare ciò che l'Incarnazione apporta di novità. La parola che usa è molto degna di attenzione: l'Incarnazione è la venuta più eminente (ἐξαιρὲτος) del Cristo, ma si colloca fra altre venute. Tuttavia Origène sembra dire che la differenza fra gli apostoli e i profeti è quella di una maggiore pienezza di luce, ma non concerne la sostanza stessa del mistero.

Egli è più preciso nelle *Omelie su Giosuè*. Non abbiamo che il testo latino di Rufino, ma qui Rufino ha premesso che non si era dato molto da fare, e dunque possiamo credere che il nostro testo sia fedele: «Gli Antichi, che vivevano sotto la Legge, hanno avuto la conoscenza della Trinità, ma non perfettamente ed integralmente, bensì in parte. Mancava loro, nella Trinità, di conoscere anche l'incarnazione del Figlio unico di Dio. Infatti, sebbene abbiano creduto non solo alla sua venuta (ἐπιδημία), ma abbiano annunciato il resto dell'econo-

mia della sua venuta, tuttavia non hanno potuto vedere e toccare quello in cui credevano, secondo le parole del Cristo: *"Molti hanno desiderato vedere ciò che voi vedete e non l'hanno visto"*. In effetti la loro fede non era completa, per il motivo che l'economia dell'incarnazione nel Cristo non era stata ancora compiuta. E ciò che noi crediamo ormai fatto e compiuto, essi lo credevano solamente come a venire. È per ciò che a queste tre [tribù] non sono state attribuite due parti, al fine che i Padri non fossero estranei alla fede ed alla salvezza della Trinità, né tre parti intere e perfette, per paura che il mistero (*sacramentum*) della Trinità non sembrasse già compiuto in essi, ma ottennero un terzo numero» (*In Jos. Hom.*, III, 2).

Così la Trinità è stata conosciuta dai Padri, ma il mistero della seconda Persona è stato rivelato solo dall'Incarnazione. E, in una visione notevole, Origène continua mostrando che allo stesso modo la terza Persona, che è ben conosciuta dagli apostoli, non è tuttavia rivelata che nella Chiesa:

«Qui mi viene un'altra idea. Penso che forse anche con la venuta di Gesù e la sua incarnazione, noi non sappiamo ancora quello che è perfetto e finito. Infatti, anche se egli è condotto alla croce ed è consumato in tutto e se è resuscitato dai morti, questo non ci aprirà tutte le cose nel loro pieno compimento. Abbiamo bisogno di un Altro ancora che ci apra e ci riveli la totalità. Ascolta il Signore stesso che dice nell'Evangelo: *"Io ho ancora molte cose da dirvi, ma voi non potete ancora intenderle. Verrà lo Spirito di verità, che procede dal Padre. Esso riceverà da me e vi insegnerà tutto"*. Vedi dunque che non è solo presso Mosè che il numero tre non è stato mostrato completo, ma che Gesù dice ancora ai suoi discepoli: *"Nessuno può intendere, se lo Spirito non viene, perché per lui ed in lui si compie la perfezione della Trinità..."* Sebbene la penitenza e la conversione dal male al bene siano predicate dal Signore e Salvatore, e sebbene sia data la remissione dei peccati a tutti coloro che credono, tuttavia la perfezione e la somma di tutti i beni

consistono, dopo tutto questo, nel meritare di ricevere la grazia dello Spirito Santo. Altrimenti nulla sarebbe perfezionato in colui al quale manca lo Spirito Santo, per il quale il mistero della felice Trinità è compiuto» (*In Jos. Hom.*, III, 2).

L'analogia ci permette di comprendere bene il pensiero di Origène sull'economia progressiva della Rivelazione. Per lui, già dalle origini si è stati salvati esclusivamente dalla fede nella Trinità, che è stata esplicitamente conosciuta dai Padri. Ma questa rivelazione è, allo stesso tempo, progressiva, perché la seconda Persona è pienamente conosciuta (ἐξαιρέτως) solo attraverso l'Incarnazione, che rivela i misteri della sua morte e della sua resurrezione, e la terza Persona attraverso la sua venuta nelle anime con la grazia. Vi è così unità e progresso.

Bisogna notare che questo è un progresso di conoscenza, ma anche un progresso nella realizzazione della salvezza. Abbiamo qui finalmente una visione molto rilevante. È la stessa che Gregorio di Nazianzo, il pensatore trinitario per eccellenza, riprenderà nel *Quinto Discorso Teologico*. Possiamo discutere alcune interpretazioni di Origène sul modo di concepire le relazioni fra le persone divine. Ma constatiamo in lui una visione della storia come manifestazione progressiva della Trinità ove egli continua Ireneo e annuncia Gregorio di Nazianzo, in cui egli appare come un anello della grande tradizione teologica.

Abbiamo stabilito un primo punto: la Trinità, che è l'oggetto della θεολογία, è stata conosciuta sin dall'inizio, ma la sua rilevazione rimane progressiva: il numero tre è dato già dal principio, ma incompiuto. Tuttavia, un'osservazione essenziale ci introdurrà ad un secondo aspetto del problema. Questa conoscenza della Trinità è stata accordata solo ai perfetti. E costoro, i patriarchi, Mosè, i profeti, hanno espresso questi misteri in modo velato (κεκαλυμμένος) e con precauzione. Abbiamo già incontrato più volte tale questione. Un passo del *Commentario su San Giovanni* la precisa.

Origène spiega che si può conoscere Dio e non co-

noscere il Padre. Tale è il caso dell'Antico Testamento: «Mentre numerose preghiere sono scritte nei Salmi, nelle Profezie ed anche nella Legge, non ne abbiamo trovata una che nomini Dio Padre. Infatti, pregando Dio, essi non dicono: *Padre*, senza dubbio perché non conoscono il Padre, ma lo pregano come Dio e Signore, in attesa di colui che effonde lo spirito di adozione non meno su loro che su quelli che credono in Dio per mezzo di Lui dopo l'incarnazione (παρουσία)» (XIX, 5; 303, 29).

Con questo, si potrebbe credere che non vi è conoscenza della Trinità prima del Nuovo Testamento. Ma Origène aggiunge subito: «Salvo tuttavia che la venuta (ἐπιδημία) spirituale del Cristo abbia avuto luogo per essi e che, essendo perfetti (τελειωθέντες) abbiano avuto lo Spirito di adozione. Ma essi parlavano e scrivevano sul Dio Padre alla folla in modo velato (ἐν ἀπορρήτῳ) e non comprensibile (γνωστῶς), al fine di non anticipare la conoscenza della grazia effusa sul mondo intero da Gesù, che chiama tutti gli uomini all'adozione» (XIX, 5; 304, 1).

Questo testo mostra che i Padri hanno conosciuto la Trinità, ma non l'hanno fatta conoscere chiaramente. Appare qui un nuovo aspetto della novità dell'Evangelo: essa estende all'umanità intera ciò che, fino a quel momento, era privilegio di qualcuno. Ritroviamo qui un'idea cara a Origène, quella dell'universalità della Grazia come carattere della novità dell'Incarnazione.

Ritorniamo così ancora a quello che appare come il tratto più significativo dell'apologetica di Origène. È notevole che il nostro autore, che non è un teologo della Chiesa poiché questa, come vedremo, tiene poco posto nella sua opera teologica, sia un apologeta della Chiesa. Quando la discussione con gli avversari del Cristianesimo lo obbliga a mettere l'accento su ciò che costituisce la realtà essenziale del Cristianesimo, tale accento egli lo mette non sui dogmi, ma sui fatti. Il Cristianesimo non è per lui innanzitutto una dottrina, ma una energia divina che agisce nella storia, che si manifesta attraverso la forza dei martiri, attraverso la trasformazione morale delle anime, attraverso la comunità cristiana.

E bisogna notare che raggiunge qui sant'Agostino, il quale, nella *Città di Dio*, confessa che Platone ha conosciuto quasi tutti i dogmi del Cristianesimo (cosa che possiamo forse trovare eccessiva), ma che la grazia sola del Cristo ha reso effettiva per gli uomini una salvezza di cui avevano soltanto la conoscenza e che non serviva che a rendere ancora più pesante il servaggio dell'uomo.

Libro Secondo

ORIGÈNE E LA BIBBIA

Con lo studio della Bibbia nel pensiero e nella vita di Origène, arriviamo al cuore della sua opera. Si può dire che la sua idea essenziale è quella del Logos presente sotto le apparenze della Scrittura per essere il nutrimento dell'anima.

Egli è stato sempre esclusivamente l'uomo della Scrittura. *Lo è stato sempre*. Abbiamo visto che suo padre lo esercitava alle Scritture fin dai primi anni, facendogliele imparare a memoria, e che già da allora, secondo Eusebio, egli cercava i significati più profondi. Catecheta, «dedicava la maggior parte delle sue notti allo studio delle Scritture» (*Hist. Eccl.*, VI, 3, 8). Maestro del Didaskaleyon, egli fonda la la scienza biblica e porta al suo più alto splendore l'esegesi spirituale della Scrittura. Predicatore a Cesarea, per lunghi anni ogni giorno predica sulla Scrittura. Si può dire che nessuna vita è stata così totalmente consacrata alla Scrittura come la sua.

La Scrittura è il centro della sua vita. Se egli ha fatto della filosofia, è stato per meglio comprendere la parola di Dio e per spiegarla agli uomini del suo tempo. Ma non ha mai riconosciuto altro maestro che il Logos che parla attraverso la Scrittura. E, del resto, abbiamo sottolineato che nella sua interpretazione della vita cristiana, egli mette al primo posto il didascalo, vale a dire colui che spiega la Scrittura. È lui che è al centro del culto spirituale del Nuovo Testamento. Gran Sacerdote, ha per missione di dividere la vittima, che è il Logos, in

modo da manifestarne il senso interiore, e di distribuirla sull'altare spirituale, che sono le anime dei fedeli.

Tutto si unifica per lui in questa prospettiva. Si può dire che è il tipo stesso del didascalo dei primi secoli cristiani, con il triplice aspetto di contemplazione dei misteri nascosti nella Scrittura, di scienza speculativa e di predicazione che questo rappresenta, riunendo in lui le tre funzioni, oggi troppo spesso separate, del contemplativo, dell'esegeta e del predicatore.

Così nulla sarebbe più falso che giudicare l'esegesi di Origène secondo qualche interpretazione allegorica contestabile. Egli è il primo grande maestro dell'esegesi, e tutti coloro che sono venuti dopo di lui, anche quelli che hanno reagito contro di lui, come San Gerolamo, gli devono quasi tutto. E questo in tutti i campi.

Studieremo dapprima il suo apporto allo studio scientifico della Bibbia, critica testuale, filologia biblica, canone. Il suo ruolo è qui fondamentale. Vedremo poi il suo apporto allo studio tipologico della Bibbia: là ancora, appare come un grande testimone della tradizione; vedremo in quale modo concepisce la relazione fra i due Testamenti e come questo fonda la distinzione del senso letterale e del senso tipico.

Infine analizzeremo come nella sua opera convergano, da una parte, tutta la tradizione tipologica anteriore all'Evangelo, di San Paolo, di Giustino, di Ireneo, sotto le diverse forme: cristica, ecclesiale, mistica, escatologica, e dall'altra, e questo è il segno proprio della cultura del suo tempo, una interpretazione allegorica, scolastica, che si trova già in Filone ed in Clemente e che è il lato caduco della sua opera, come la parte d'incarnazione necessaria in ogni teologia ed in ogni esegesi che si sviluppa in una determinata epoca.

Capitolo I

ORIGÈNE E LA CRITICA BIBLICA

Il fondamento di ogni studio della Bibbia è innanzitutto determinarne il testo esatto. Al tempo di Origène, questa necessità incominciava a farsi sentire fortemente. Nella polemica con gli Ebrei, questi rifiutavano alcuni testi che i cristiani utilizzavano, contestando che fossero nella Scrittura. I cristiani rispondevano accusando gli Ebrei di aver cancellato certi testi che davano loro fastidio. Ma tutte queste discussioni non potevano avere uno sbocco fin tanto che non si fosse affrontata la questione del testo autentico della Scrittura, comparando le differenti versioni. D'altra parte, era necessario precisare il senso letterale del testo attraverso delle ricerche filologiche o archeologiche. Infine, occorreva determinare quali fossero esattamente i libri ispirati.

Su tutte queste questioni, Origène fu il primo ad apportare delle soluzioni d'insieme. È quello che Eusebio chiama ἐξέτασις, in opposizione a ἑρμηνεία (*Hist. Eccl.*, VI, 15)[1].

[1] Merk, *Origenes und der Kanon der Alten Testaments*, Biblica, 1925, pag. 200; Bardy, *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*, Revue Bibli-

Il primo problema era quello del testo. Per Origène il testo riconosciuto è quello dei LXX. Questo testo riconosciuto dalla Chiesa ha un'autorità incontestabile, ed Origène non pensa affatto di farne una tradizione. Ma, al tempo stesso, può essere stato corrotto e così contenere delle inesattezze. Di conseguenza, bisògna compararlo al testo ebraico da una parte, alle altre traduzioni greche dall'altra, in modo da poterlo migliorare. Questo è il grande lavoro che intraprese Origène e che lo tenne occupato per lunghi anni a Cesarea. Per poterlo fare, egli imparò l'ebraico, ci dice Eusebio (*Hist. Eccl.*, VI, 16, 1), cosa che rappresentava un metodo assai raro in un Greco dell'epoca. Anche Filone lo conosceva assai male. «Chi non sa – scrive Gerolamo – che egli ebbe tanto zelo per le Sante Scritture da imparare anche la lingua ebraica, contrariamente alla natura della sua epoca e della sua razza» (*De vir. ill.*, 54). La sua conoscenza rimase incompleta, ma tuttavia gli permise un contatto con il testo originale.

Il secondo sforzo di Origène consistette nel raggruppare le versioni greche diverse da quella dei LXX. Eusebio scrive a riguardo: «Egli scoprì ancora le edizioni degli autori che avevano tradotto le Sante Scritture al di fuori dei LXX e trovò così, oltre alle versioni correnti ed in uso, alcune altre, come quella di Aquila, di Simmaco, di Teodozione, che tirò fuori da non so quali nascondigli ove erano da tanto tempo, per portarle alla luce. Nelle *Esaple* dei *Salmi*, alle quattro versioni principali aggiunse non solo una quinta, ma una sesta versione: di una, egli dichiara ancora di averla trovata a Gerico, in una botte, al tempo di Antonino figlio di Severo. Riunì tutte queste versioni in uno stesso libro, che divise in *côla*, e le mise una di fronte all'altra, con il testo ebraico; così egli ci ha lasciato l'esemplare chiamato *Esaple*» (*Hist. Eccl.*, VI, 16, 1-4).

que, 1925, pag. 217; Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, 1902; H. B. Swete, *An introduction to the old Testament in Greek*, Cambridge, 1902, pp. 59-85; E. Hautsch, *Die Evangelienzitate des Origenes*, Leipzig, 1909.

Questo testo indica bene il lavoro di Origène, consistente innanzitutto nella ricerca delle versioni greche. Infatti, verso il II secolo, gli Ebrei, fino ad allora fedeli ai LXX, se ne erano distaccati, sembra per due ragioni: la prima, era l'uso che ne facevano i cristiani; la seconda, il fatto che era stato stabilito dai rabbini un nuovo testo ebraico, al quale i LXX non corrispondevano più. Ciò spiega la fioritura di nuove traduzioni. Ireneo fa già allusione a quelle di Aquila e di Teodozione, due proseliti ebrei dell'inizio del II secolo. La traduzione del primo, molto letterale, è influenzata dai rabbini palestinesi, mentre la seconda è piuttosto una revisione dei LXX, e se ne scosta molto meno. A queste due versioni, Origène aggiunse quella di Simmaco, fatta sull'ebraico come quella di Aquila, ma meno letterale e che cercava di più di rendere il senso. Poi ne scoprì ancora altre due. Intraprese così una vera ricerca dei manoscritti.

Dopo aver fatto questo ed aver costituita la sua documentazione, realizzò le *Esaple*, cioè copiò, o fece copiare, i diversi testi su sei colonne: ebraico, ebraico trascritto in greco, LXX, Simmaco, Aquila, Teodozione. Per i *Salmi*, secondo Eusebio, realizzò anche un'*Ottapla*. Quale metodo adoperò per tutto questo? Egli stesso lo ha spiegato nel *Commentario su San Matteo*: «Alle divergenze che si incontrano negli esemplari dell'Antico Testamento, con la grazia di Dio, abbiamo cercato di porvi rimedio, prendendo le altre edizioni come mezzo di controllo. Laddove vi era incertezza nei LXX a causa della divergenza degli esemplari, abbiamo tagliato secondo le altre edizioni, mettendoci in accordo con queste. Abbiamo segnato con l'òbelo i passaggi che non si trovavano nell'ebraico, non osando sopprimerli interamente; altrove, abbiamo messo un asterisco, al fine che sia chiaro che abbiamo aggiunto dei passaggi che non si trovano nei LXX, in accordo con il testo ebraico, traendole dalle altre versioni» (*Comm. Mt.*, XV, 14).

L'òbelo e l'asterisco erano i segni critici impiegati dai grammatici di Alessandria per le edizioni di Omero. Così l'audace gesto di Origène è stato di applicare ai te-

sti della Scrittura i sistemi critici del suo tempo. Il principio del suo metodo, è il ritorno al testo originale ebraico. Ma, al tempo stesso, i LXX sono il testo riconosciuto dalla Chiesa, per cui si trattava di unire i due punti di vista. Riproducendo integralmente il testo dei LXX, Origène rispondeva alla seconda esigenza. Ma, d'altra parte, la giustapposizione delle altre versioni permetteva di discutere le traduzioni. Quanto al caso più difficile di un testo assente nell'ebraico e presente nel greco o viceversa, l'òbelo e l'asterisco lo indicavano. Origène era cosciente dell'audacia che presentava un tale tentativo. Così conclude dicendo: «Colui che sarà scandalizzato da questo metodo, faccia ciò che vuole nell'accettarlo o rifiutarlo» (XV, 14). Ma aggiunge che non ha osato fare la stessa cosa con il Nuovo Testamento.

Le *Esaple* sono il primo lavoro critico intrapreso sull'Antico Testamento, servito da base ai lavori ulteriori. Gerolamo le ha studiate a Cesarea (*Comm. Ps.*, 5). Il testo originale, conservato alla biblioteca di Cesarea, fu distrutto nel VI secolo. Non ne esistevano copie complete, così oggi non ne abbiamo che alcuni parti. Ma Origène aveva realizzato l'opera che voleva e fornito lo strumento indispensabile per la controversia contro gli Ebrei, come spiega nella sua *Lettera a Giulio Africano*: «Ci siamo sforzati di non ignorare le edizioni degli Ebrei, affinché, discutendo con essi, non portiamo dei testi che non si trovano nei loro esemplari e, inversamente, possiamo utilizzare i testi che si incontrano nei loro, anche se non sono nei nostri libri» (5).

Ma questo testo critico non è servito a Origène soltanto in vista della polemica con gli Ebrei. È lo stesso testo che aveva sotto gli occhi scrivendo i suoi grandi commentari dell'Antico Testamento. E talvolta egli discute le differenti traduzioni, come nel *Commentario su Geremia* che abbiamo nel testo greco e di cui siamo dunque sicuri che si tratti della versione originale. Ad esempio, vi è il passaggio: «*Io non ho prestato nulla ed essi non mi hanno prestato nulla*» (*Geremia*, XV, 10). Origène scrive: «Il testo qui è doppio: infatti nella maggior

parte degli esemplari si legge: "*Io non ho reso servizio a nessuno e nessuno mi ha reso servizio* (ὠφέλησε)". Ma nei più esatti ed in quelli che meglio si accordano con l'ebraico, si legge: "*Io non ho prestato nulla ed essi non mi hanno prestato nulla*". Bisogna dunque spiegare ciò che è confermato (καθημαξευμένον) ed utilizzato nelle chiese, ma non lasciare senza spiegazione quello che viene dai testi ebraici» (XIV, 3; Klostermann, 107, 28). Segue una doppia esegesi. Si vede qui l'atteggiamento di Origène: egli ammette una doppia autorità, quella della Scrittura e quella della tradizione. Questa è rimasta la posizione della Chiesa[2].

Origène più avanti ritorna sullo stesso testo: «Che cosa significa: *Essi non mi hanno prestato nulla*? Come lo spiegheremo del Salvatore? Sebbene abbiamo letto in questo modo, bisogna sapere che la maggior parte degli esemplari della versione dei LXX non sono così. Ma avendo, in seguito, esaminato le altre versioni, abbiamo riconosciuto che vi era un errore di scrittura. Pertanto, si può interpretare nell'una e nell'altra maniera» (XV, 5). Origène si spinge lontano, riconoscendo che la versione dei LXX è errata. Si incontra altrove una critica simile: «L'inizio della profezia di Geremia si presenta, presso di noi, secondo la tradizione dei LXX, di cui non so quale fosse l'intenzione, in questa maniera: *La parola di Dio rivolta a Geremia, figlio di Chelkia*. Nel testo ebraico e nelle altre versioni, che si accordano tutte, noi leggiamo: *Le parole di Geremia, figlio di Chelkia*» (XIX, 5). Swete pensa che in questo caso Origène ritenesse che il testo dei LXX fosse stato corrotto, ed intendesse restituire il testo autentico. Ma non vedo su che cosa fondi la sua ipotesi.

Sul Nuovo Testamento, Origène non si è dedicato ad un lavoro critico. Egli ha visto che le differenze che ci sono nei sinottici nella presentazione delle medesime parole del Cristo, pongono dei problemi, ma non si è senti-

2 L'enciclica di Pio XII insiste tuttavia sul primato del testo originale.

to in grado di affrontarle. Nelle sue citazioni dell'Evangelo, si notano sovente delle differenze in uno stesso testo. Von Soden pensava – ed è spesso vero – che questo proviene dal fatto che Origène cita a memoria. Ma Ernst Hautsch (*Die Evangelienzitate des Origenes*, pag. 4) ha stabilito che ciò è anche dovuto all'utilizzazione di manoscritti differenti. Tuttavia, Origène non fa mai discussioni di critica per stabilire quale testo è il migliore, in quanto non ha affrontato il problema della critica del Nuovo Testamento.

La seconda questione trattata da Origène è quella del canone delle Scritture. Eusebio ci riporta il testo del catalogo dei libri dell'Antico Testamento fornito da Origène all'inizio del suo *Commentario dei Salmi*, perduto (*Hist. Eccl.*, VI, 15, 2). Ma si tratta qui dei libri che «gli Ebrei ci hanno trasmesso» (*ib.*, 1, 1). Origène vi aggiunge i libri dei Maccabei. Questo elenco non contiene evidentemente le opere del canone alessandrino: Giuditta, Tobia, la Sapienza, l'Ecclesiastico, Baruc ed i frammenti di Ester e di Daniele che non sono nel testo ebraico. Su tale questione, Origène si è spiegato in un documento importante, la *Lettera a Giulio Africano*. Questi gli aveva scritto a proposito della storia di Susanna, per domandargli se essa faceva parte della Scrittura ispirata. Origène gli risponde di sì, e si basa sul fatto che è letta in tutte le Chiese (*Ad Africanum*, 2; *P. G.*, XI, 80). Egli applica lo stesso ragionamento al libro di Tobia (*ib.*, 13). Del resto, nelle *Omelie sui Numeri* (XXVII, 1), egli annovera fra i libri che si devono dare ai principianti Ester, Giuditta, Tobia ed i precetti della Sapienza. Mette dunque sullo stesso piano Ester, che fa parte del canone ebraico, e gli altri.

Harnack aveva contestato questo, appoggiandosi su un testo del *Commentario sul Cantico dei Cantici*, ove Origène scrive che non bisogna «far posto agli apocrifi» (Prefazione; Baehrens, pag. 88). Ma non si tratta qui dei deuterocanonici, bensì degli Apocrifi nel senso che i cattolici danno alla parola, cioè delle opere ebraiche quali il *Testamento dei Dodici Patriarchi* o il *Libro di Enoc*, che

sono ben conosciuti da Origène. Così possiamo concludere con il P. Merk: «Origène, nella distinzione dei libri [canonici e non canonici], è molto più preciso del suo maestro Clemente e possiamo affermare che non si troverà fra tutti i Padri della Chiesa d'Oriente qualcuno che abbia espresso il punto di vista cattolico con altrettanta fermezza e chiarezza» (*Biblica*, 1925, pag. 205).

Sul canone del Nuovo Testamento, Origène si è spiegato in numerosi passaggi. Il più interessante è quello del *Commentario su San Giovanni*, in cui, dopo aver parlato delle Epistole di San Paolo, aggiunge: «Pietro ha lasciato una epistola incontestata e forse una seconda, perché questa è messa in dubbio. Che cosa bisogna dire di colui che ha riposato sul petto di Gesù, di Giovanni, che ha lasciato un Evangelo... Egli ha ancora scritto l'Apocalisse... Ha lasciato anche un'Epistola di poche righe, forse una seconda e una terza» (*Hist. Eccl.*, VI, 25, 8-10).

Ma il passaggio più rilevante, capolavoro di critica, è quello sull'*Epistola agli Ebrei*, nelle *Omelie* che Origène le aveva consacrato: «Il carattere di stile dell'Epistola intitolata agli Ebrei non ha la maniera semplice del linguaggio dell'apostolo, che riconosce di essere grossolano nel suo parlare, ma è molto greca nel lavoro di stile... Del resto, i pensieri sono ammirevoli e non sono inferiori agli scritti apostolici incontestati... Per me, se devo esprimere il mio parere, dirò che i pensieri sono dell'apostolo, ma il fraseggio e la composizione sono di qualcuno che riferisce gli insegnamenti dell'apostolo. Se dunque qualche Chiesa considera questa Epistola come di Paolo, che sia onorata anche di questo; perché non è per caso che gli Antichi l'hanno trasmessa sotto il nome di Paolo. Ma chi ha redatto la lettera? Dio sa la verità» (*Hist. Eccl.*, VI, 25, 11-12).

Capitolo II

L'INTERPRETAZIONE TIPOLOGICA

L'accertamento del testo non è per Origène che un procedimento preliminare. L'essenziale dell'opera dell'esegeta è per lui la spiegazione, l'ἑρμηνεία. Questa ἑρμηνεία è innanzitutto quella del senso letterale (κατὰ τό γράμμα), vale a dire del senso delle espressioni impiegate, per la quale Origène, come vedremo, si informa presso i rabbini ed utilizza filologia ed archeologia. Ma questa spiegazione letterale è una tappa preliminare.

In effetti, la Scrittura è spirituale ed il ruolo proprio dell'esegesi è precisamente, sotto la scorza della lettera, di penetrare lo spirito in modo da comunicarlo. È la scoperta del senso spirituale (κατ'ἀναγωγήν, κατὰ τό πνεῦμα, βαθύτερον, μυστικώτερον) che è la cosa più importante per Origène. In questo, egli è semplicemente l'eco della tradizione universale della Chiesa. Come scrive egli stesso: «Mi sforzerò di mostrare le vie manifeste per l'interpretazione seguendo la regola della Chiesa celeste di Gesù Cristo, secondo la tradizione apostolica» (*De Principiis*, IV, 2, 2; K., 308, 14).

Tuttavia Origène apporta qui, come dappertutto, il suo segno personale. Tutto il lavoro che cercheremo di

compiere sarà precisamente di sforzarci di discernere nella sua esegesi ciò che è l'eco della tradizione e ciò che è influenza dell'esterno. Andremo così a situarlo nella corrente della vita della Chiesa e nella cultura del suo tempo. È solo così che potremo avere di lui una visione esatta.

Troppo spesso si sono confuse le due cose ed identificato in lui tipologia e allegoria. Vorremmo qui, come per le altre questioni, mostrare questo suo duplice aspetto, esaminando in questo capitolo l'interpretazione tipologica dell'Antico Testamento (ed in un certo senso del Nuovo), ossia la concezione origenista dei rapporti fra i due Testamenti. Sotto tale profilo, egli è il rappresentante di una tradizione che abbiamo già incontrato in Giustino o Ireneo o Clemente. Vedremo poi quali sono le caratteristiche che il suo metodo ermeneutico deve alla cultura della sua epoca.

La teoria esegetica di Origène si trova esposta in tutte le sue opere senza alcuna eccezione, poiché sono tutte basate sull'impiego dell'esegesi spirituale, ivi compreso il *Contra Celsum*. Tuttavia, abbiamo la fortuna di possedere un'esposizione sistematica di ermeneutica di Origène stesso: il quarto libro del *Trattato dei Princìpi* è infatti consacrato alla Scrittura ed alla sua interpretazione. Il primo capitolo, a cui abbiamo già accennato, ha per oggetto di stabilire l'origine divina della Scrittura. Il secondo ed il terzo trattano direttamente il nostro argomento: Come bisogna leggere e comprendere la Scrittura? Qual'è la ragione dell'oscurità della Scrittura e di ciò che vi si trova di impossibile o di assurdo nel senso letterale? Possiamo partire da questa esposizione.

Se vogliamo comprendere il posto tenuto dall'interpretazione spirituale nei primi secoli cristiani, dobbiamo ricordarci che è direttamente in relazione con il più importante dei problemi che si sono posti al Cristianesimo di allora, ossia il significato da dare all'Antico Testamento. I cristiani si trovavano presi dagli Ebrei da un

lato, che continuavano ad affermare il suo valore letterale ed a praticare la Legge mosaica, e gli gnostici dall'altro, che lo rifiutavano come l'opera del Demiurgo ed una parte della sua creazione mancata. Ora, queste due dottrine hanno in comune il fatto che intendono l'Antico Testamento solo nel senso letterale.

Dallo Pseudo-Barnaba a Giustino, da Giustino a Ireneo ed a Clemente, i cristiani hanno preso coscienza della loro posizione originale[1]: l'opposizione dei due Testamenti è quella dell'imperfetto e del perfetto, essa suppone un progresso. Questa è la nozione che mancava al pensiero antico per vedere il rapporto fra i Testamenti. L'Antico Testamento ha avuto un tempo il suo valore, ma questo valore era di essere preparazione e prefigurazione del Nuovo. Esso è ormai sorpassato nella sua letteralità, ma conserva il suo valore di figura.

Questo problema si pone ancora al tempo di Origène[2]. È da esso che egli parte per esporre la sua dottrina dell'interpretazione spirituale. Dopo aver enunciato le ragioni che fondano l'ispirazione delle Scritture, prima di dare i princìpi dell'ermeneutica, egli prende posizione in rapporto alle false interpretazioni. Occorre citare questo testo essenziale ove Origène continua e raccoglie tutto il pensiero ecclesiastico anteriore: «Dopo aver brevemente parlato dell'ispirazione delle divine Scritture, è necessario studiare accuratamente il modo di leggerle e di comprenderle (νόησις), essendo stati commessi tanti errori dovuti al fatto che il cammino per il quale bisogna procedere nelle Sante Letture non è stato trovato da molti» (*De Principiis*, IV, 2, 1; 305-306).

Queste false interpretazioni, Origène le distingue in tre categorie. La prima è quella degli Ebrei: attaccandosi alla lettera delle profezie, e non vedendo che Gesù abbia sensibilmente «*predicato la liberazione degli schiavi*», né costruito la città che essi pensano essere «*la vera*

1 Pierre Lestringant, *L'Unité de la Révelation biblique*, Je Sers, 1942.

2 Einar Molland, *The conception of the Gospel in the alexandrians theology*, Oslo, 1938, pp. 85-174.

città di Dio», né «*sterminato i carri da Efraim ed il cavallo da Gerusalemme*», né «*mangiato il latte e il miele*», pensando inoltre che era annunciato che «*il lupo*», cioè il quadrupede di questo nome, «*deve pascolare con l'agnello, la tigre riposare con la capra, il vitello e il toro essere condotti alla pastura con il leone*», non hanno creduto al Salvatore: «Così, constatando che nessuna delle cose che erano state profetizzate era stata compiuta visibilmente con la venuta di colui che crediamo il Cristo, essi non lo hanno riconosciuto come Signore» (IV, 2, 1).

Origène ha qui mirabilmente definito la posizione del Giudaismo. Esso attende la realizzazione letterale della profezia. Ora, Gesù non la realizza, dunque non è il Messia. Tutto l'errore del Giudaismo è il suo letteralismo. Per Origène il non compimento materiale della Profezia è precisamente la prova che il suo significato è spirituale (*Contra Celsum*, VII, 18)[3].

Il secondo gruppo contro il quale si rivolta Origène è quello degli gnostici: «Gli eretici [la parola, in Origène, designa sempre gli gnostici] leggendo che: *Un fuoco si è acceso nella mia collera*, che: *Io sono un Dio geloso che punisce sui figli l'iniquità dei padri, fino alla terza e alla quarta generazione*, che: *Io mi pento di aver stabilito Saul come re* (*I Sam.*, XV, 11), che: *Io faccio la pace e creo il male* (*Isaia*, XLV, 7), o ancora: *Non arriva disgrazia in una città che Iahweh non ne sia l'autore* (*Amos*, III, 6), o che: *Un cattivo spirito inviato da Dio si abbattè su Saul* (*I Sam.*, XVIII, 10) ed un'infinità di cose simili, non hanno osato pensare che le Scritture non fossero divine, ma giudicando che siano l'opera del demiurgo, che è il dio degli Ebrei, hanno pensato che essendo il de-

3 È rilevante che questo sia ancora lo stesso argomento del Giudaismo moderno. Nel numero VII di *Dieu Vivant*, Edmond Fleg mi scrive questo: «Il Regno messianico che Gesù annunciava, lo ha realizzato nelle sue profezie? La spada si è mutata in serpe? Il lupo pascola vicino all'agnello?» (pag. 83). A diciotto secoli di distanza, la posizione è la stessa. Ed io non ho potuto che rispondere, con Origène: «Questo prova, forse, che le profezie non sono da prendersi in senso materiale» (pag. 87). L'argomentazione di Origène conserva tutto il suo valore (Cfr. Jean Daniélou, *Dialogo con Israele*, Edizioni Archeosofica, Roma 1991 - pp. 77-85).

miurgo imperfetto e non buono, il Salvatore era venuto per annunciare il Dio perfetto che essi ritengono differente dal creatore» (IV, 2, 1; 307-308).

Abbiamo qui una notevole descrizione della posizione degli gnostici verso l'Antico Testamento. In particolare, Origène fa allusione a Marcione, che aveva raccolto tutti i passaggi più scandalosi dell'Antico Testamento e che, rifiutando ogni interpretazione spirituale, ne concludeva l'irriducibilità dei due Testamenti. Anche qui l'errore degli gnostici è di volersi attenere al senso letterale. Origène, nella opera, ritorna spesso su questa polemica contro l'esegesi gnostica. Il *Commentario su San Giovanni* si presenta come una contestazione del *Commentario* dello gnostico Eracleone. Origène attacca a più riprese la condanna dell'Antico Testamento da parte degli gnostici (I, 13; Preuschen, 18, 24; VI, 6; P., 113, 17; II, 34; P., 91, 10).

L'argomento più caro a Origène è quello di mostrare che si trovano nel Nuovo Testamento delle espressioni inammissibili come nell'Antico, se prese alla lettera. Ad esempio: *Costui è stato messo per la rovina di molti in Israele* (*In Luc. Hom.*, XVI; Rauer, 109, 2). Allo stesso modo il Nuovo Testamento parla «*della collera, del pentimento, del viso corrucciato*» di Dio (*Comm. Mt.*, XVII, 18). Se si rifiuta di allegorizzare, Marcione deve o intendere queste espressioni del Salvatore alla lettera, il che è una bestemmia (*Comm. Mt.*, XV, 3; Klostermann, 357, 7), o considerarle come non autentiche (3256, 30). È proprio quello che faceva Marcione, che era portato a rifiutare una grande parte dell'Evangelo, ritenendolo influenzato dalla mentalità giudaica dei redattori.

A questi due gruppi che interpretano falsamente la Scrittura, perché si attengono al senso letterale, Origène ne aggiunge un terzo, che è quello dei cristiani i quali, all'interno della Chiesa, rifiutano l'interpretazione spirituale. Sono i πολλοί, gli ἁπλούστεροι che sono propriamente gli avversari di Origène: «Per di più, i semplici (ἀκεραιότεροι) fra coloro che appartengono alla Chiesa, da una parte sono ben persuasi che non vi è un Dio più

grande del creatore, ma hanno su di lui delle opinioni come non se ne avrebbero sull'uomo più crudele e più ingiusto» (*De Principiis*, IV, 2, 1; 308). Per loro, il Dio dell'Antico Testamento è il vero Dio, ma, intendendo alla lettera ciò che è detto di lui, essi ne hanno un'idea indegna. È innanzitutto contro di loro che Origène affermerà il suo grande principio, di cui il Padre Prat riconosce l'indiscutibile valore, e cioè che la Scrittura non può dirci nulla che sia indegno di Dio e che dunque laddove qualcosa è indegna di Lui, bisogna interpretarla spiritualmente (Prat, *Origène*, pag. 179).

È in funzione di questi errori che Origène definisce la sua posizione in rapporto all'Antico Testamento. La Legge, che ha avuto la sua ragion d'essere, cosa che disconoscono gli gnostici, è adesso superata, cosa che rifiutano di riconoscere Ebrei e giudaizzanti. «La dimora ove abitava la Chiesa, sono le Scritture della Legge e dei Profeti. Là, infatti, si trova la camera del re, piena delle ricchezze della sapienza e della scienza. Là è la cantina del vino, ossia la dottrina mistica o morale, che rallegra il cuore dell'uomo. Il Cristo dunque, venendo, si è dapprima fermato un po' dietro alla parete dell'Antico Testamento. Si è infatti tenuto dietro alla parete quando non si manifestava al popolo. Ma quando il tempo è venuto ed egli ha incominciato ad apparire attraverso le finestre della Legge e dei profeti, cioè attraverso le cose che erano predette su di lui, e a mostrarsi alla Chiesa all'interno della casa, vale a dire a colei che era assisa all'interno della lettera della Legge, egli la invita ad uscire da là e a venire fuori verso di lui. Se, in effetti, essa non esce, se essa non avanza e non progredisce dalla lettera allo spirito, non può essere unita al suo Sposo né essere congiunta al Cristo. È per questo motivo che egli la chiama e la invita a passare dalle cose carnali alle cose spirituali, dalle cose visibili alle cose invisibili, dalla Legge all'Evangelo: *Surge, veni, proxima mea, formosa mea, columba mea*» (*Comm. Cant.*, III; Baehrens, 220).

In questo testo appare l'aspetto di preparazione della Legge in rapporto all'Evangelo, ma meno la prefigura-

zione. Questa è, per contro, notevolmente messa in risalto da un'immagine che Origène ha improntato a Melitone[4], quella del bozzetto, che disegna i tratti della statua, ma che è distrutto quando la statua è fatta: «Noi che siamo della Chiesa, riceviamo Mosè a buon diritto, e leggiamo i suoi scritti, pensando di lui che, essendo profeta e Dio rivelandosi a lui, ha descritto in simboli, figure e allegorie i misteri futuri che mostriamo compiuti a loro tempo. Colui che non comprende in questo senso, che sia Ebreo o anche dei nostri, non può neppure insegnare che egli fu profeta. Come potrà provare che è profeta qualcuno di cui afferma che le opere sono comuni, senza conoscenza dell'avvenire, che non contengono alcun mistero nascosto?

«La Legge, dunque, e tutto quello che è nella Legge, ispirato, secondo la sentenza dell'Apostolo, *fino al tempo dell'emendamento*, è come quelle persone il cui mestiere è di fare delle statue di bronzo e di fonderle: prima di portare a compimento la vera opera in bronzo, in argento o in oro, fanno prima un bozzetto in creta ad immagine della statua futura. Questo bozzetto è necessario, ma solo fino a quando l'opera reale non sia finita. Quando è stata fatta l'opera in vista della quale l'abbozzo in creta è stato modellato, esso ha terminato il suo compito. Comprendi che vi è qualcosa di simile nelle cose che sono state scritte o fatte come tipi e figure di cose future nella Legge o nei Profeti. L'artista stesso è venuto, autore di tutto, ed ha trasferito la Legge, che aveva l'ombra dei beni futuri, all'immagine stessa delle cose» (*In Lev. Hom.*, X, 1).

Ritroviamo la stessa prospettiva in un passaggio del *Commentario su Matteo*: « La lampada è preziosa per coloro che sono nelle tenebre ed ha una utilità fino a quando si leva il sole. Così preziosa è la gloria che è sul viso di Mosè ed anche dei profeti, penso, e bella la visione attraverso la quale noi siamo condotti a vedere la gloria del Cristo. E, all'inizio, abbiamo avuto bisogno di que-

4 *Homily on the Passion*, Éd. Campbell-Bonner, pp.29-30.

sta gloria. Ma essa scompare all'arrivo della gloria superiore. Allo stesso modo, vi è bisogno di una scienza parziale che sarà eliminata quando giunge quella che è perfetta. Ogni anima, infatti, che viene dall'infanzia e cammina verso la perfezione, ha bisogno, fino all'arrivo della pienezza dei tempi, del pedagogo, di amministratori, di procuratori, al fine che dopo tutto questo colui che prima non differiva in nulla dallo schiavo, divenuto maestro di tutto, liberato dal pedagogo, dagli amministratori e dai procuratori, riceva i beni paterni, analoghi alla perla preziosa ed alla perfezione che vengono a colui che elimina ciò che è parziale, allorché è capace di ricevere l'eccellenza della dottrina del Cristo, dopo essersi esercitato in queste gnosi che sono, per così dire, sorpassate dalla gnosi del Cristo.

«Ma la maggior parte, non avendo compreso la bellezza delle numerose perle della Legge e di tutta la gnosi ancora parziale della Profezia, pensano, senza avere penetrato e capito completamente queste, di poter trovare l'unica perla preziosa e di contemplare l'eccellenza della gnosi di Gesù Cristo, a paragone della quale tutto ciò che esisteva prima di questa gnosi superiore, pur non essendo per natura *stercora*, appare come *stercora*... Così ogni cosa a suo tempo, e vi è un tempo per raccogliere le belle perle ed un tempo, dopo averle raccolte, per trovare l'unica perla, quella preziosa, quando conviene partire e vendere tutto quello che si ha per comprare questa perla.

«Infatti, come colui che vuol diventare sapiente nelle parole della verità dovrà dapprima essere istruito dei rudimenti e progredire poco a poco in questi rudimenti e tenerli in gran conto, senza pertanto fermarsi in essi con il pretesto che li ha apprezzati all'inizio, ma avendo progredito fino alla perfezione, conserva della riconoscenza per ciò che lo ha formato perché è stato utile in una prima tappa, così le cose della Legge e dei profeti, perfettamente comprese, sono dei rudimenti verso la perfetta comprensione dell'Evangelo e di tutta la conoscenza spirituale delle parole e degli atti del Cristo» (*Comm. Mt.*, X, 9-10).

Qui, il significato della Legge è indicato con tutte le sue sfumature: essa non è affatto disprezzata, possiede la sua propria gloria, è una «certa» gnosi. Questa gnosi rappresenta uno stadio attraverso il quale l'uomo deve passare, come il bambino che all'inizio deve essere sotto il pedagogo. E si dovrà sempre conservare alla Legge questa riconoscenza. Ma, d'altra parte, sarebbe un errore volercisi fermare, una volta che è apparsa una gloria più splendente, una gnosi superiore. L'Antico Testamento non è mai stato cattivo, è stato buono, ma è adesso superato. Bisogna lasciarlo per abbracciare l'Evangelo. Diviene cattivo se si vuole rimanere attaccati ad esso, mentre rappresenta un ordine ormai passato. Origène tocca la questione in profondità. Egli raggiunge e continua il più profondo pensiero di Ireneo, quello del valore pedagogico della Legge e del suo superamento da parte dell'Evangelo.

Origène, come i suoi predecessori, ha piacere nel vedere questo carattere superato della Legge sancito dalla storia stessa. Riprendiamo il testo del *Levitico* che abbiamo citato prima. Egli continua così: «Nel timore che le cose che diciamo ti sembrino difficili da provare, esaminale nel dettaglio. Gerusalemme era prima questa grande città reale ove un tempio molto celebre era stato elevato a Dio. Ma dopo che è venuto colui che era il vero tempio di Dio e che diceva del tempio del proprio corpo: *Distruggete questo tempio*, e poiché la Gerusalemme celeste iniziava a mostrare i suoi misteri, quella della terra è stata distrutta, laddove quella del cielo è apparsa, e nel tempio non è rimasta pietra su pietra da quando la carne del Cristo è stata fatta vero tempio di Dio. Vi era prima un pontefice che purificava il popolo con il sangue dei tori e dei capri; ma da quando è venuto il vero pontefice che santifica nel suo sangue coloro che credono, del primo pontefice non esiste più nulla e non gli è stato lasciato alcun posto. Vi era prima un altare e dei sacrifici vi furono celebrati; ma da quando è venuto il vero Agnello che si è offerto come vittima a Dio, tutte queste cose sono finite, come se fossero state stabilite per un tempo.

«Non ti sembra allora, secondo l'immagine che abbiamo usato prima, che tutte queste cose siano state come dei modelli fatti di creta attraverso i quali erano espresse le figure della verità? È per questo, alla fine, che la divina economia ha fatto in modo che la città stessa e il tempio e tutte queste cose fossero ugualmente distrutte nel timore che forse qualcuno, ancora bambino e piccolo nella fede, vedendole sussistere, nello stupore del rito dei sacrifici e dell'ordine delle liturgie, fosse sedotto dalla vista delle diverse forme. Così Dio, vegliando sulla nostra debolezza e volendo far crescere la sua Chiesa, ha fatto scomparire interamente tutte queste cose, affinché davanti alla loro scomparsa noi credessimo senza indugio che sono vere quelle cose, di cui le prime erano state la figura» (*In Lev. Hom.*, X,)[5].

Infatti, alla distruzione della figura ormai superata è subentrata la realtà che porta a compimento la figura. In un mirabile passaggio, Origène ne vede il simbolo in Giosuè (Gesù), figura dell'Evangelo che succede a Mosè che muore, figura dell'Antico Testamento: «Dobbiamo commentare la morte di Mosè: se infatti non comprendiamo come muore Mosè, non potremo vedere come regna Gesù. Se dunque tu vedi Gerusalemme distrutta, l'altare abbandonato, da nessuna parte sacrifici, né olocausti, né libazioni, da nessuna parte sacerdoti, pontefici, liturgie dei levìti, quando vedi tutto questo cessare, dici che Mosè, il servitore di Dio, è morto. Se non vedi alcuno andare tre volte all'anno davanti al Signore, né offrire dei doni nel Tempio, né sgozzare la pasqua, né mangiare gli azzimi, né offrire le primizie, né consacrare i primogeniti, quando tu non vedi più celebrare tutto questo, dici che Mosè, il servitore di Dio, è morto.

5 Sul tema della significazione della fine delle istituzioni ebraiche, si può vedere: *Contra Celsum*, IV, 22; VII, 8; *Comm. Mt.*, XI, 11; XIV, 19; XII, 4; *In Gen. Hom.*, VI, 3. Origène osserva, in particolare, che affinché le anime possano contrarre una nuova alleanza con Dio, bisogna che la prima alleanza, cioè la Legge, sia morta: *In Gen. Hom.*, VI, 3; *In Jos. Hom.*, I, 3. Del resto, questa fine del Giudaismo era stata profetizzata ed è una delle profezie il cui compimento è più evidente: *De Principiis*, IV, 1, 3-4; vedere anche *In Num. Hom.*, XXIII, 1.

«Ma quando tu vedi le nazioni entrare nella fede, le Chiese edificarsi, gli altari non più intrisi del sangue degli animali, ma consacrati dal prezioso sangue del Cristo, quando vedi i sacerdoti ed i levìti che non amministrano più il sangue dei capri e dei tori, ma la parola di Dio per la grazia dello Spirito Santo, allora dici che Gesù ha preso il posto di Mosè e possiede il principato, non Gesù figlio di Nun, ma Gesù il Figlio di Dio.

«Quando tu vedi che il Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato e che noi mangiamo gli azzimi della sincerità e della verità, quando vedi i frutti della buona terra nella Chiesa per trentine, sessantine e centinaia, voglio dire le vedove, le vergini, i martiri, quando vedi moltiplicarsi la razza di Israele da coloro che non sono nati dal sangue, né dalla volontà dell'uomo, né dalla volontà della carne, ma da Dio, e quando vedi i figli di Dio, che erano dispersi, riunirsi in uno solo; quando vedi il popolo di Dio celebrare il sabbat non astenendosi dalle occupazioni ordinarie, ma astenendosi dall'opera del peccato, quando vedi tutte queste cose, dici che Mosè, il servitore di Dio, è morto e che Gesù, il Figlio di Dio, possiede il potere» (*In Jos. Hom.*, II,).

In questo magnifico testo appare sia la successione e la continuità delle due economie, sia tutta la novità dell'Evangelo e tutta la vetustà della Legge, e, nello stesso tempo – ed è propriamente la nozione di figura – la rassomiglianza fra le realtà spirituali della nuova Legge e le realtà carnali dell'Antica. Qui, ancora, Origène riassume e sistematizza tutta la tradizione della Chiesa. Si potrebbe, sotto ciascuno di questi simboli, citare degli esempi di San Paolo, di Barnaba, di Giustino, di Ireneo. Siamo nella tipologia in ciò che ha di più profondamente tradizionale, in ciò che essa contiene di realtà dogmatica, in ciò che ne fa parte essenziale del deposito della Chiesa.

Ci ricorderemo che all'inizio del *De Principiis*, esponendo la fede della Chiesa, prima di affrontare le sue interpretazioni personali, Origène pone il senso spirituale nel contenuto della fede: «Noi crediamo che le Scritture

sono state scritte dallo Spirito di Dio e che hanno non soltanto un senso letterale, ma anche un altro che è per la maggior parte nascosto. Infatti, le cose che sono scritte sono i segni (*formae*) di certi misteri e le immagini di realtà divine. Su questo la Chiesa universale ha la stessa dottrina, cioè che tutta la Legge è spirituale, ma che le cose che la Legge significa spiritualmente (*spirat*) non sono conosciute da tutti, ma solamente da coloro ai quali la grazia dello Spirito Santo è data in una parola di saggezza e di scienza» (*De Principiis*, Pref., 8; Koetschau, 14, 6-13).

Su questo tema, Origène ci offre numerosi sviluppi. Citiamo ancora quello delle *Omelie su Giosuè*: «Come coloro che osservano la Legge, che è l'ombra della vera Legge, seguono l'ombra e l'imitazione delle cose celesti, così coloro che dividono la terra nell'eredità di Giuda, seguono l'imitazione e l'ombra della divisione celeste. Vi era dunque nei cieli una realtà, e sulla terra l'ombra e l'imitazione della realtà. Ora, mentre questa ombra esisteva sulla terra, vi era una Gerusalemme terrestre, un tempio, un altare, un culto visibile, dei pontefici e dei sacerdoti, esistevano anche delle città e dei borghi in Giuda e tutte queste cose che, descritte nel libro, vengono lette.

«Ma quando, alla venuta di Nostro Signore Gesù Cristo, la verità, discendendo dal cielo, è nata dalla terra e la giustizia ha guardato dai cieli, le ombre e le imitazioni sono finite. Gerusalemme è stata distrutta, il tempio è stato distrutto, l'altare è scomparso, in modo che, ormai, il luogo ove bisogna adorare non sia più al monte Garizim né a Gerusalemme, ma che i veri adoratori adorino in spirito e verità. Così, in presenza della verità, il tipo e l'ombra hanno avuto fine; e fin da quando è stato presente il Tempio che era stato edificato dallo Spirito Santo e dalla virtù dell'Altissimo nel seno della Vergine, il tempio di pietra è stato distrutto. Se dunque, o Ebreo, venendo a Gerusalemme tu trovi distrutta la città terrestre, non piangere, come fate voi adesso, con intelligenza da bambini, non ti lamentare, ma al posto della

terrestre cerca quella celeste. Guarda in alto e là troverai la Gerusalemme celeste che è la madre di tutti... Così per la bontà di Dio la vostra eredità terrestre vi ha elevati affinché voi cerchiate l'eredità nei cieli» (XVII, 1; Baehrens, 401-402).

Giungiamo nel cuore del mistero cristiano della storia e nel punto in cui si incontrano il simbolismo ed il dramma, il progresso e la croce. La storia cristiana è simbolica. Non è una successione di epoche eterogenee. Essa costituisce un piano ove ogni avanzamento oltrepassa ma continua il precedente. Là solamente la storia cessa di essere il dominio del fatto brutale per divenire intelligibile e oggetto di una contemplazione religiosa. Otto diceva che questo grande movimento della storia che costituisce la profezia, dava il sentimento di una presenza divina. Ma questi avanzamenti della storia non procedono senza lacerazioni. Affinché appaia l'ordine nuovo, bisogna che l'ordine antico sia abolito nella sua esistenza particolare. Affinché la Chiesa apparisse, occorreva che il Giudaismo fosse distrutto. Già, nell'Antico Testamento, vediamo questo problema della sofferenza comparire quando Dio inizia a distaccare il suo popolo dall'economia carnale che era stata la prima. Perché l'uomo si realizzi, bisogna che accetti di staccarsi dalla sua infanzia.

Abbiamo visto Origène spiegarci tutto questo a proposito del Giudaismo che non vuole distaccarsi dalla lettera della Legge che è stata il suo pedagogo. L'Ebreo davanti al muro del pianto che ci ha mostrato Origène, è l'umanità che non vuole staccarsi dalla sua infanzia per accedere alla pienezza. Questo è il mistero della crescita e delle rinunce che essa comporta.

È un mistero di morte e di resurrezione. Ed è anche il senso stesso della morte e della resurrezione del Cristo: «*Distruggete questo Tempio e io lo ricostruirò*». Occorreva, perché potesse apparire il Tempio Nuovo, che il Tempio Vecchio fosse distrutto. Occorreva dunque che Gesù morisse, poiché si era identificato al Tempio Antico rivestendosi dell'uomo ebreo, affinché resuscitando

egli instaurasse il Tempio Nuovo che è il suo corpo resuscitato. La morte del Cristo appare qui come distruzione dell'ordine vecchio, quello della Legge, con il quale egli ha voluto essere solidale, perché questa distruzione era la condizione dell'ordine nuovo. Essa è la distruzione della figura come figura, al fine di realizzare la figura.

La resistenza degli Ebrei al Cristo prende qui tutto il suo senso: essa manifesta il rifiuto, da parte della figura, di accettare la sua distruzione. Questo, Origène lo esprime in una forma di notevole vigore: «La figura (τύπος) vuole, al fine di sussistere, impedire la manifestazione della verità» (*Comm. Joh.*, XXVIII, 12; Preuschen, 404, 3). L'ostilità degli Ebrei al Cristo assume così una rilevante intelligibilità: essa diviene l'incarnazione visibile del rifiuto della figura di scomparire.

Questo nuovo aspetto, drammatico, del passaggio dall'ordine vecchio al nuovo, dell'unità dei due Testamenti, è stato visto molto bene da Origène: «Era necessario che Gesù andasse a Gerusalemme, per morire della morte che corrisponde a: *Colui che perde la sua vita a causa di me, la troverà*, al fine che, avendo là molto sofferto, realizzasse le primizie della resurrezione dei morti nella Gerusalemme dell'alto, eliminando e distruggendo quella del basso con tutto il suo culto. Infatti, fintanto che il Cristo non è resuscitato dai morti, primizia di coloro che sono nel sonno, e fin tanto che coloro i quali sono divenuti conformi alla sua morte ed alla sua resurrezione non sono resuscitati con lui, la città di Dio, e il Tempio, e le purificazioni e il resto sono cercati in basso. Ma quando ciò ha luogo, non è più così, e queste sono le cose dell'alto.

«Ora, affinché queste cose siano costituite, occorreva che egli stesso andasse nella Gerusalemme del basso e là soffrisse molto da parte degli Antichi che vi si trovavano, e dei prìncipi dei sacerdoti, e degli scribi della Legge, al fine che fosse glorificato dai Presbiteri celesti che ricevono i suoi benefici e dai grandi sacerdoti divini, stabiliti sotto l'unico grande sacerdote; e che egli fosse glorificato dagli scribi del popolo che si occupano

della Scrittura, non della scrittura scritta con l'inchiostro, ma di quella che è incisa dallo Spirito del Dio vivente; ed occorreva che morisse nella Gerusalemme del basso, perché, resuscitato, regnasse sulla montagna di Sion e nella Gerusalemme celeste che è la città del Dio vivente; ed occorreva che il terzo giorno resuscitasse dai morti, affinché, dopo averli liberati dal Maligno e da suo figlio, in cui si trovano la menzogna, l'ingiustizia e la guerra e tutto quello che è contrario a ciò che è del Cristo, ed anche dello spirito impuro che si trasfigura in Spirito Santo, egli ottenesse, per quelli che avrà liberato, di essere battezzati in spirito, in anima e in corpo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che sono i tre giorni eternamente presenti insieme a coloro che sono divenuti, attraverso loro, i figli della luce» (*Comm. Mt.*, XII, 20).

La condanna a morte di Gesù, nella Gerusalemme terrestre, da parte dei prìncipi della città terrestre, appare come la condizione per l'edificazione della Gerusalemme celeste e della gloria dei suoi prìncipi e dei suoi scribi. Così il dramma della Passione è il cardine del mistero della storia, il passaggio (διάβασις = Pasqua) dalla città terrestre alla città celeste, da Israele alla Chiesa, dalla lettera allo spirito.

Ci troviamo nel punto ove il problema storico dell'Evangelo che subentra alla Legge si congiunge con quello dell'interpretazione spirituale dell'Antico Testamento. L'atteggiamento degli Ebrei ostili al Cristo non è soltanto un avvenimento del passato: il rifiuto di accettare l'abolizione della Legge resta la posizione degli Ebrei di sempre – ed anche di coloro che vogliono attenersi al senso letterale. Anch'essi si aggrappano ad una figura ormai superata, ed è così che il rifiuto del senso spirituale equivale ad un rifiuto della storia, ad un anacronismo, perché il Cristo è sia l' «uomo nuovo» che succede all '«uomo antico», all' «uomo vecchio», e sia l' «Adamo spirituale» che succede all' «Adamo psichico».

Possiamo qui rilevare che la posizione di Origène nei confronti del Giudaismo somiglia molto a quella che

ha riguardo ai culti pagani. Anche ad essi egli rimprovera di volersi aggrappare ad un passato immobile e di rifiutare l'evento nuovo del Cristo. O piuttosto, si può dire che i culti pagani rappresentano questo rifiuto a un doppio grado, poiché il Giudaismo era già un primo evento. Essi sono vecchi ad un doppio titolo. Possono avere avuto anche loro un senso, ed Origène ci dirà che il culto del sole è forse stato una prima economia, quella dell'alleanza cosmica e della religione naturale. Ma questa economia era già superata quando il Giudaismo apparve, che è stato anch'esso una nuova giovinezza di Dio nell'umanità. Appare quindi che il criterio, quando si tratta di giudicare delle realtà storiche, è prima di tutto un criterio cronologico. Una religione è falsa per il fatto che è anacronistica, in quanto rappresenta una tappa ormai finita del piano di Dio, che si realizza in tappe successive.

Ritroviamo una terza volta questa teologia della storia ad un livello superiore di profondità, nel piano della teologia degli angeli. Vedremo che, secondo la prospettiva di Origène, la storia umana non è altro che la proiezione, *umbra et exemplar*, di una storia celeste. Arriveremo allora alle ragioni ultime, gli ἀρχαί, della teologia della storia; ma è importante segnalare che qui siamo in una delle prospettive centrali del pensiero di Origène, tanto più che questo aspetto è stato totalmente ignorato dagli autori che hanno scritto su di lui.

Quello che lo oppone alla filosofia, è precisamente il fatto che per lui la storia è la realtà essenziale del Cristianesimo. Certo, la verità è immutabile, e nessuno più di lui lo ha affermato, poiché nessuno più di lui ha sostenuto che gli spirituali di tutti i tempi avevano i *mysteria*. Ma se la verità è sempre la stessa, se la θεολογία è immutabile, l'οἰκονομία, cioè «le cose umane», sono una storia. E non soltanto le cose umane, ma la storia si svolge su un doppio piano, sul piano celeste di una storia eoniana, per parlare come Berdiaeff, e sul piano proiettato della storia dell'umanità. Abbiamo così una visione nuova, una Weltanschauung unica, che non è pura immobi-

lità né puro divenire, ma la prospettiva cristiana di una storia che si svolge su due piani corrispondenti; ed è qui quello che Origène ha conservato della visione platonica, ma di una visione platonica ove le idee eterne sono divenute degli angeli storici, vale a dire che le due categorie cristiane essenziali di soggettività (valore della persona) e di storicità vengono totalmente trasformate.

La continuità fra l'atteggiamento degli Ebrei persecutori e dei letteralisti è messa in luce da Origène in un notevole passaggio del suo *Commentario su Matteo*. Egli riprende innanzitutto il tema della Passione, passaggio dell'Israele carnale alla Chiesa spirituale. Lo cito nel suo insieme:

«Fin tanto che Gesù non era stato consegnato ai Prìncipi dei sacerdoti ed agli Scribi a Gerusalemme, che non era stato condannato a morte, deriso, colpito dalle frustate, inchiodato alla croce, Gerusalemme era in piedi e quello che si chiama il Santo non era crollato; ma dopo che essi ebbero osato fare queste cose a Gesù, allora quelli che lo abbandonarono furono fatti prigionieri ed i grandi sacerdoti cessarono di essere grandi sacerdoti, in modo che dopo di loro non ci furono più dei grandi sacerdoti; allora gli scribi che lo avevano condannato a morte, lo spirito insensibile ed il pensiero accecato, non videro più il senso delle Sacre Scritture: ed avendo abbandonato Gesù alla morte, essi furono abbandonati alla morte, nemica di Gesù. E tutto questo si compì perché la protezione si ritirò (ἐπισκοπή) da loro e passò a coloro fra i Gentili che sono salvati con il «resto», oggetto dell'elezione. Infatti, se il Signore non avesse lasciato loro un seme, essi sarebbero stati come Sodoma.

«Per me, io penso che come la liturgia realizzata una volta a somiglianza e ombra delle cose celesti, è stata abrogata a causa delle cose celesti, e come alla venuta del vero gran sacerdote, il gran sacerdote figurativo (συμβολικός) è finito e come sono stati aboliti i sacrifici simbolici, poiché i veri sacrifici sono compiuti per i peccati, così, quando la vera Gerusalemme ha ricevuto Gesù che montava sulla cavalcatura del suo corpo, alla cui vista la

figlia di Sion ha esultato di una grande allegrezza e la figlia della Gerusalemme dell'alto è scoppiata in grida di gioia, allora Gerusalemme, l'ombra, è stata eliminata ed il Tempio fatto di pietre morte è caduto a causa del Tempio fatto di pietre viventi, e l'altare del basso è crollato, poiché l'altare celeste dava gli oracoli, celebrando Gesù stesso la Dedicazione nella vera liturgia.

«Se dunque in un senso gli uomini sono la città, ancora adesso a Gerusalemme (io chiamo così coloro le cui speranze concernono un luogo della terra) Gesù è abbandonato; e gli Ebrei che rivendicano il culto di Dio e si trovano come dei prìncipi, dei sacerdoti e degli scribi che si vantano di spiegare le Sacre Scritture, condannano Gesù a morte, quando parlano male di Lui; e non passa giorno in cui essi non abbandonino Gesù ai pagani, burlandosi di lui e della sua dottrina davanti a loro, e lo crocifiggono, gettando su lui l'anatema e volendo estirpare la sua dottrina. Ma lui, più potente di loro, dopo un po' di tempo resuscita e si fa vedere vivente a coloro che ricevono la sua visione...

«La vera luce si era levata in un tale splendore, ma essi non l'hanno vista, perché la loro malizia li ha accecati e non hanno riconosciuti i misteri di Dio, ed una cosa straordinaria è arrivata a questo popolo ed alle nazioni. Il popolo vedeva che ciascuno dei profeti era una lampada, ma non hanno riconosciuto il sole di giustizia al suo levarsi. È per questo che se credevano di avere una lampada, questa è stata loro tolta, ma il popolo delle nazioni seduto nelle tenebre ha visto la luce, non una piccola luce come Israele (in effetti ciascuno dei profeti era una piccola luce), ma il popolo seduto nelle tenebre ha visto una grande luce, il Salvatore e il Signore Gesù Cristo, la cui grandezza sembra che raggiunga con la sua forza la terra da un'estremità all'altra e disponga soavemente le Chiese» (*Comm. Mt.*, XVI, 3).

Chiunque voglia dunque attenersi alla piccola lampada della Profezia, attenersi al senso letterale, costui è simile agli Ebrei: «Chiunque vuole intendere la Scrittura secondo la lettera, farebbe meglio a mettersi fra gli E-

brei piuttosto che fra i cristiani. Ma chiunque vuole essere cristiano e discepolo di Paolo, deve ascoltare Paolo il quale dice che la Legge è spirituale» (*In Gen. Hom.*, VI, 1), o altrove, a proposito del lievito dei Farisei: «Possiamo giustamente applicare questa formula a coloro che, vivendo alla maniera dei cristiani, vogliono vivere anche alla maniera degli Ebrei. Infatti, tutti coloro che non vogliono ammettere che la Legge è spirituale e che contiene l'ombra dei beni a venire, e che non cercano di quale bene futuro ogni cosa della Legge sia l'ombra, non vedono e non si guardano dal lievito dei Farisei» (*Comm. Mt.*, XII, 5).

Tale è l'atteggiamento di coloro che rifiutano l'interpretazione spirituale anche all'interno della Chiesa e che attaccano Origène: «Se, come vorrebbero anche alcuni dei nostri, io seguo il senso letterale (*intellectus simplex*) ed intendo la parola del legislatore senza alcuna *stropha verbi* e nube di allegoria, per impiegare le parole ironiche di cui essi hanno l'uso, io, membro della Chiesa, io sono forzato a sacrificare dei vitelli e degli agnelli e ad offrire la mirra con l'incenso e l'olio, per l'autorità del divino precetto» (*In Lev. Hom.*, I, 1). È in virtù di una stessa mentalità carnale che gli Ebrei hanno perseguitato i profeti, hanno messo a morte il Cristo, perseguitano i difensori del senso spirituale (*In Lev. Hom.*, XIV, 14; XV, 2).

Ma Origène non si lascia sconcertare da questi attacchi: «Se mi metto a spiegare le parole degli Antichi, se cerco un senso spirituale, se tento di togliere il velo della Legge, da parte mia scavo un pozzo. Ma ecco subito gli amici della lettera che lanciano contro di me delle calunnie, che mi attaccano, dicendo che non vi può essere verità altro che sulla terra. Per quanto ci riguarda, poiché siamo servitori di Isacco, amiamo i pozzi di acqua viva e le sorgenti. Allontaniamoci da questi mentitori e lasciamoli alla terra che essi amano» (*In Gen. Hom.*, XIII, 3).

Per coloro che, al contrario, non stanno aggrappati alla lettera della figura, che si voltano verso il Cristo, com-

pimento della figura, la Legge stessa si illumina e diviene spirituale: «La luce, nascosta nella Legge di Mosè, ricoperta dal velo, ha brillato alla venuta di Gesù, poiché era stato tolto il velo ed i beni, di cui le lettere contenevano l'ombra, si erano all'improvviso manifestati» (*De Principiis*, IV, 6; 302; 8-10). La Scrittura è il campo in cui è nascosto il tesoro: «Il tesoro nascosto nel campo, sono i significati della saggezza nascosta nel mistero, ricoperti dalle cose apparenti... Le realtà celesti ed il regno dei cieli sono come scritti in immagine nelle Scritture» (*Comm. Mt.*, X, 5).

È questo significato nascosto, che è la realtà spirituale, conosciuta fino a quel momento dai soli spirituali, che il Cristo manifesta con la sua venuta: «L'Evangelo, che è il Nuovo Testamento, liberandoci dalla vetustà della lettera, ha fatto brillare, con la luce della gnosi, la novità dello Spirito che non invecchia mai, propria al Nuovo Testamento, che era depositata in tutte le Scritture» (*Comm. Joh.*, I, 6; Preuschen, II, 20-25). La venuta di Gesù Cristo i cui vestiti diventano bianchi come la neve, alla Trasfigurazione, con lo splendore della sua divinità imbianca della sua luce i campi di grano delle Scritture, nel giorno della mietitura, che è quello della sua venuta.

Ma per questo bisogna che sia Gesù a spiegarci la Legge. Ed è proprio questo che Origène ci espone, commentando la lettura della Legge che Giosuè (Gesù) fa agli Ebrei ed accostando, in una geniale sintesi, – ma il genio tipologico è precisamente la percezione di queste corrispondenze nel corpo delle Scritture, come il genio poetico è quello delle corrispondenze nel cosmo della natura – la spiegazione della Legge data da Gesù ai discepoli di Emmaus:

«Io penso che se, quando leggiamo Mosè, il velo della lettera è tolto per la grazia del Signore e noi incominciamo a comprendere che la Legge è spirituale e che, ad esempio, quando la Legge dice che Abramo ebbe due figli, uno dalla schiava e uno dalla donna libera, io comprendo in essi due alleanze e due popoli, se è così che comprendiamo questa Legge, che Paolo chiama spiri-

tuale, è il Signore Gesù che ce la legge ed è lui stesso che la proferisce alle orecchie di tutto il popolo, prescrivendoci di non seguire *la lettera che uccide*, ma di afferrare lo spirito che vivifica. È dunque Gesù a leggerci la Legge, quando ci rivela i segreti della Legge. Infatti, noi che apparteniamo alla Chiesa cattolica, non disprezziamo la Legge di Mosè, ma la riceviamo, se tuttavia è Gesù a leggercela. Perché possiamo comprendere correttamente la Legge, se è Gesù a leggercela, in modo che, leggendola Lui, noi afferriamo il suo significato spirituale.

« Non pensi che è in questo modo che ne avevano afferrato il senso, coloro che dicevano: *Non ardeva forse il nostro cuore per la strada, mentre Egli ci spiegava le Scritture?* quando, iniziando dalla Legge di Mosè ed arrivando sino ai profeti, egli lesse loro tutto e rivelò quello che era stato scritto di Lui?» (*In Jos. Hom.*, IX, 8).

La comprensione delle Scritture è una grazia del Cristo. Solo colui che ha lo Spirito di Gesù può comprenderle spiritualmente. Origène è anche qui l'erede di tutta la tradizione. La gnosi, che è la scienza spirituale delle Scritture, è un carisma. L'esegeta deve essere uno spirituale. Tale è la dottrina di San Paolo, dello Pseudo-Barnaba, di Clemente Romano, di Giustino (cfr. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien au second et au troisème siècle*, pag. 82 e segg.). Per Giustino in particolare, la comprensione delle Scritture richiede una grande grazia di Dio (*Dial.*, XCII, 1). Per Clemente d'Alessandria la gnosi, che penetra i misteri della Scrittura, è legata alla perfezione spirituale: solo il τέλειος penetra il senso spirituale delle cose, perché è egli stesso interamente spirituale. Su questo primo punto Origène, una volta di più, ci appare come il perfetto didascalo.

Possiamo ricordare la testimonianza di Gregorio il Taumaturgo: «Egli stesso interpretava e spiegava quello che si può trovare di oscuro e di enigmatico (e molte cose sono così nelle Sacre Scritture, sia che Dio abbia voluto nascondere certe cose, sia che siamo noi a trovarle oscure, sebbene esse non lo siano in se stesse), poiché era il solo di tutti gli uomini che ho conosciuto e che ho

sentito parlare che era capace, meditando le parole sacre, di comprenderle e di insegnarle. Ora questo egli non lo faceva altrimenti, io penso, che per la partecipazione del divino Spirito. In effetti è necessaria la stessa grazia a colui che proferisce la profezia ed a colui che la intende. E nessuno può intendere i profeti se lo Spirito profetico stesso non gli concede di intendere le sue parole. È scritto infatti nella Scrittura che solo chi chiude può aprire; è il divino Logos che apre le cose chiuse, rendendo intelligibili i misteri. Egli possedeva questo eminente dono, avendolo ricevuto da Dio, di essere l'interprete (ἑρμηνεύς) delle parole di Dio presso gli uomini, di comprendere le parole di Dio, ascoltando Dio, e di esporle agli uomini affinché le comprendano» (XVI; *P. G.*, X, 1093, A).

Questa testimonianza è confermata da tutta l'opera di Origène. In ogni istante delle sue Omelie, egli chiede ai suoi ascoltatori di pregare affinché lo Spirito Santo lo illumini: «Su questo argomento, se il Signore me ne accorda l'intelligenza grazie alle vostre preghiere (se almeno siamo degni di ricevere il "*senso del Signore*"), dirò qualche parola» (*In Ez. Hom.*, IV, 3). E più avanti: «Se talvolta abbiamo avuto bisogno dei soccorsi di Dio (e abbiamo sempre bisogno dello Spirito Santo nella comprensione delle Scritture), è adesso tempo che egli ci dia questo soccorso e che ci apra quello che ha detto» (*In Ez. Hom.*, XI, 2).

Tale atteggiamento si esprime in particolare attraverso l'immagine del velo: «Non è facile per chiunque scoprire tutte le allegorie che questo soggetto [Abimelec e Sara] racchiude. Bisogna pregare affinché sia tolto il velo che è sul cuore di colui che si sforza di volgersi verso il Signore, perché il Signore è lo Spirito, bisogna pregare perché il Signore stesso tolga il velo della lettera e faccia brillare la luce dello Spirito» (*In Gen. Hom.*, VI, 1).

Citiamo ancora due testi delle Omelie: «Ogni volta che leggiamo Mosè, dobbiamo pregare il Padre del Verbo di realizzare in noi quello che è scritto nei Salmi: "*Apri i miei occhi ed io contemplerò le meraviglie della tua*

Legge". Se non ci apre gli occhi lui stesso, come potremo vedere i grandi misteri che si compiono nei Patriarchi e che sono raffigurati ora dai pozzi, ora dalle nozze, ora dalle nascite?» (*In Gen. Hom.*, XII, 1). Siamo come dei ciechi, di cui bisogna che gli occhi siano aperti: «Dobbiamo stare attenti anche noi, perché spesso siamo vicini al pozzo di acqua viva, cioè le divine Scritture, ingannandoci su di esse... È per questo che sono necessarie le lacrime e le preghiere incessanti, affinché il Signore ci apra gli occhi. I ciechi di Gerico, seduti sul bordo della strada, non avrebbero avuto gli occhi aperti se non avessero gridato verso il Signore. Ma che dico, di aprire gli occhi? I nostri sono già stati aperti. Perché Gesù è venuto ad aprire gli occhi dei ciechi ed il velo della Legge è stato tolto» (*In Gen. Hom.*, VII, 6).

Si ritrova più avanti il tema degli occhi guariti: «Nostro Signore, come mise le sue mani di carne sugli occhi di un cieco e gli rese la vista, così stese le sue mani spirituali sugli occhi della Legge che erano stati accecati dall'intelligenza carnale degli Scribi e rese loro la vista, affinché la vista e la comprensione spirituale della Legge apparissero per coloro ai quali il Signore apre le Scritture» (*In Gen. Hom.*, XV, 7; vedere anche *Comm. Mt.*, XVI, 11).

Incontriamo la stessa dottrina nei *Commentari*. A proposito della parabola del servitore infedele, dopo aver fornito il senso più chiaro, Origène aggiunge: «Evidentemente molte cose potrebbero essere aggiunte da colui che spingesse più avanti la ricerca, delle quali ritengo che la spiegazione e l'interpretazione siano superiori alla capacità dell'uomo e richiedano lo Spirito del Cristo che le ha proferite, affinché siano comprese come il Cristo le ha enunciate. Come, infatti, "*nessuno conosce quello che è dentro l'uomo se non lo spirito dell'uomo, nessuno conosce le cose di Dio, se non lo Spirito di Dio*". Così le cose che il Cristo ha detto in parabole, nessuno, dopo Dio, le conosce, se non lo Spirito del Cristo. E solo colui che partecipa a questo Spirito contemplerà (θεωρεῖν) le cose nascoste in questo passo» (*Comm. Mt.*, XIV, 6).

Ma il passaggio più sublime lo abbiamo nel *Commentario su San Giovanni:* «Occorre, dunque, osar dire che gli Evangeli sono le primizie di tutta la Scrittura, e che l'Evangelo di Giovanni è la primizia degli Evangeli. Nessuno può averne la comprensione se non ha riposato sul petto di Gesù e non ha ricevuto da Gesù Maria come madre... Così ci occorre quell'intelligenza, al fine di poter comprendere degnamente la parola nascosta nei vasi di argilla della lettera» (*Comm. Joh.*, I, 4; Preuschen, 9).

Il Cristo è quindi il prìncipe interiore che comunica l'intelligenza spirituale della Scrittura, vale a dire la conoscenza del suo contenuto più reale. È lì l'aspetto soggettivo dell'esegesi tipologica. Ma, d'altra parte, il Cristo è anche l'oggetto di questa intelligenza spirituale, perché nella Scrittura non si parla che di Lui: «In quello che è scritto nella Legge, tutto si riferisce, in figura e in enigma, al Cristo» (*Comm. Joh.*, XIII, 26; 251, 6). È il tema che riprenderà Pascal: «La carità è l'unico oggetto della Scrittura». È questo che giustifica l'uso dell'Antico Testamento per i Cristiani. Lo si può conservare, ma a condizione di cercarvi il Cristo, perché ormai nient'altro ci interessa. E lo si può cercare, perché realmente vi si trova, ed è quanto Origène ha stabilito, mostrando con la storia che l'Antico Testamento era una prefigurazione del Cristo nelle istituzioni e negli avvenimenti della Legge.

Così l'interpretazione spirituale poggia sul movimento stesso della storia. Essa non è che l'espressione dell'ordinazione dall'Antico Testamento al Nuovo. Questa ordinazione, che è un'affermazione cristiana fondamentale, ha senso solo se vi sono delle corrispondenze dall'uno all'altro. Il senso spirituale non è che la ricerca di queste corrispondenze.

Prefigurato nell'Antico Testamento, il Cristo lo è in tutta la sua ricchezza. Arriviamo qui ad un'ultima questione, che è quella dei diversi sensi spirituali della Scrittura. Occorreva per prima cosa stabilire la corrispondenza fondamentale dei due Testamenti. E si può dire che radicalmente nella Scrittura non vi sono che due sensi: il senso letterale ed il senso cristico. Ma tale senso, a

sua volta, si svolge negli altrettanti aspetti che presenta il Cristo stesso. Questi, infatti, può essere considerato sia nella sua persona storica e negli avvenimenti dell'Evangelo, sia nella sua vita nascosta nei «sacramenti» della Chiesa che è il suo corpo, sia nella sua Parusia escatologica ed il suo regno glorioso.

Peraltro, questi tre grandi *adventus*, per parlare come sant'Agostino, presentano anch'essi degli aspetti diversi: il Cristo storico può essere considerato nei gesti esteriori della sua vita terrestre o nel contenuto spirituale dei suoi misteri; il Cristo mistico, a sua volta, può essere considerato nella sua realtà collettiva, che è la Chiesa intera, o in ciascuno dei membri di questa Chiesa che devono «rivestire» il Cristo.

Tale è, nella sua vera sostanza, il problema dei sensi della Scrittura, come esso si è posto per il Cristianesimo primitivo. La questione è stata ingarbugliata da Origène stesso, volendola far quadrare con la concezione filoniana dei tre sensi scritturali corrispondenti alla divisione tripartita dell'anima: senso letterale (σῶμα), senso morale (ψυκή), senso anagogico (πνεῦμα). Ritorneremo più avanti su questo argomento, che rappresenta uno degli aspetti di rifrazione dell'esegesi di Origène nella cultura del suo tempo. Ma qui lo studiamo in quanto rappresentante della tradizione.

Questi diversi sensi tradizionali li troviamo in tutta la Chiesa prima di Origène. Essi sono già in San Paolo. Ogni autore insiste più o meno sull'uno o sull'altro a seconda delle proprie tendenze. Si possono così discernere, fin dalle origini cristiane, molto prima delle scuole di Antiochia e di Alessandria, numerose correnti esegetiche. Una prima tendenza, che ha le sue più lontane origini nell'Evangelo di San Matteo, si dedica soprattutto a cercare nell'Antico Testamento delle analogie con gli avvenimenti della vita di Gesù: così la strage degli Innocenti appare come prefigurata da quella dei figli di Rachele, e la fuga in Egitto da una profezia di Osea. Questa corrente è principalmente rappresentata da Ippolito di Roma e rimarrà cara all'esegesi occidentale.

In una linea più giovannea, Giustino vede innanzitutto nell'Antico Testamento le figure dei sacramenti della Chiesa: è l'origine di tutta l'esegesi mistagogica che terrà un posto considerevole nella catechesi tradizionale. Al contrario Ireneo, dipendendo in questo dalla tradizione ebraica alla quale si ricollega attraverso Papia ed i presbiteri, insisterà particolarmente sull'esegesi escatologica. Clemente d'Alessandria, infine, mostra nell'Antico Testamento soprattutto la figura del Cristo in ciascuno dei suoi membri: è il senso più propriamente mistico che resterà caro alla tradizione alessandrina.

In Origène si ritrovano questi diversi sensi tradizionali. Commentando il racconto del Diluvio (*In Gen. Hom.*, II), egli inizia con lo stabilire il senso letterale del testo, di cui non mette in dubbio la testimonianza storica (II, 3). Ne dà poi l'interpretazione escatologica: «Il diluvio presenta la figura della fine che sarà veramente quella del mondo» (II, 4). Ed appoggia questa interpretazione sul testo capitale che è *Matteo*, XXIV, ove il Cristo stesso insegna che il Diluvio è la figura degli avvenimenti della fine. Questa esegesi era ugualmente quella di Ireneo. Nell'arca egli vede la figura della Chiesa, in Noè quella del Cristo. Infine termina con una esegesi mistica.

Lo stesso procedimento è applicato all'episodio di Isacco, ove Origène si appoggia sull'*Epistola ai Galati* per vedere nella sua nascita una figura della Chiesa, e sulla *Epistola agli Ebrei* per vedere nel suo sacrificio una figura della Passione: «Abramo sapeva di prefigurare l'immagine della realtà futura, sapeva che il Cristo sarebbe nato dalla sua razza, per essere offerto come vera vittima per il mondo intero» (VIII, 1; 78, 25). Nel trattare il passaggio del mar Rosso, vi vede, con tutta la tradizione, una figura del battesimo, attribuendovi anche un senso spirituale: «Celebra perpetuamente la Pasqua, che significa passaggio, colui che passa perpetuamente, in azioni, in parole, in spirito, dalle cose della terra a Dio, affrettandosi verso la città di Dio» (*Contra Celsum*, VIII, 22). Ed infine, un senso escatologico (*In Num. Hom.*, XXIV, 4).

Si osserverà, tuttavia, che fra queste diverse inter-

pretazioni escatologiche, Origène segna le sue preferenze. Da una parte sembra ostile all'interpretazione sul genere di Matteo, a quella che vede negli avvenimenti esteriori dell'Antico Testamento la figura di avvenimenti ugualmente esteriori (non dico storici) del Nuovo, e che era in particolare quella di Ippolito. La si incontra raramente in lui ed egli prende nettamente posizione contro di essa in un passaggio sull'esegesi dell'agnello pasquale: Origène sembra prendere di mira l'interpretazione che ne aveva data Ippolito nella sua Omelia pasquale, in cui vedeva, nei dettagli della preparazione dell'agnello, la figura dei dettagli del racconto storico della Passione: i quattro giorni durante i quali l'Agnello è sorvegliato prima di essere immolato figurano le ore in cui il Cristo è sorvegliato presso Caifa prima di essere condotto al calvario (*P. G.*, LXVIII, 740); l'immolazione dell'agnello alla sera figura l'ora della Passione (*ib.*).

Origène replica «che non bisogna pensare che le realtà storiche siano figure di altre realtà storiche e le cose corporali di cose corporali, ma le cose corporali sono figure di quelle spirituali e le storiche di quelle intelligibili» (*Comm. Joh.*, X, 18; 189). Si commetterebbe il più pesante controsenso interpretando questo testo come una condanna di Origène dell'esegesi che vede nell'Antico Testamento la figura della realtà storica del Cristo, nel senso che noi diamo alla parola. Quella che egli prende di mira direttamente, è l'esegesi che vi vede la figura dell'aspetto aneddotico della vita del Cristo, che significa in greco ἱστορία, e non del suo aspetto teologico. Ma questo aspetto teologico è storico quanto l'altro.

D'altra parte, le sue preferenze vanno evidentemente al senso interiore. Ritroviamo qui una caratteristica generale del suo pensiero, che abbiamo già incontrato a proposito della sua teologia sacramentale. Come nel culto egli mette l'accento più sullo spirito che sui riti, così qui mette l'accento più sul senso interiore delle figure che sul loro senso ecclesiale. È questo il tratto proprio all'esegesi alessandrina, che più tardi l'opporrà a quella di Antiochia. L'una e l'altra sono ugualmente tipologi-

che. Esse non si oppongono come letterale e allegorica. Ma in questa esegesi tipologica, ugualmente cristologica, gli Antiochiani insistono di più sull'aspetto sacramentale della tradizione catechetica, mentre gli Alessandrini sull'aspetto mistico della tradizione spirituale, essendo l'uno e l'altro ugualmente tradizionali. E come, nel culto, la tendenza spirituale di Origène non implica alcuna negazione, ma solo una certa sminuizione dei riti esteriori, così qui non implica alcuna negazione della tipologia sacramentale, ma è solo che Origène non vi si ferma, sempre spinto com'è di pervenire al senso spirituale ed al nutrimento dell'anima.

Di questo atteggiamento, abbiamo un notevole esempio nel commento della nascita di Giacobbe. Origène inizia con il ricordare l'interpretazione tipologica di San Paolo. Ma non si ferma a questo: «Come un popolo ha rimpiazzato un altro popolo, cioè la Chiesa ha rimpiazzato la Sinagoga, e come il maggiore serve il più giovane, questo è conosciuto anche dagli Ebrei increduli. Così io penso che di queste cose pubbliche e banali sia per voi inutile parlarne» (XII, 3; Baehrens, 109, 1-3). Si può vedere che se Origène non sviluppa il senso ecclesiale, non è perché ne disconosca l'esistenza, ma è perché si tratta di una cosa tanto normale che non vale la pena di insistervi. E questo, sia detto di sfuggita, ci mostra quanto l'interpretazione tipologica fosse familiare al Cristianesimo primitivo.

Origène sviluppa dunque l'aspetto spirituale «che può edificare e istruire gli ascoltatori» (XII, 3): «Guarda come l'apostolo ci insegna (con l'opposizione di Agar e di Sara) come in tutte le cose la carne lotti contro lo spirito, sia che questo popolo carnale lotti contro un popolo spirituale, sia che, anche fra noi, chi è carnale si opponga agli spirituali. In effetti anche tu, se vivi secondo la carne, sei figlio di Agar» (VII, 2). Il conflitto esteriore diventa qui interiore. È quello dell'Ebreo e del cristiano che ciascuno di noi porta in sé. Ma questo aspetto esteriore poggia sulla realtà storica del conflitto dei due popoli, di cui è il legittimo sviluppo. Si tratta della storici-

tà considerata non soltanto nella sua realtà oggettiva, ma come costitutiva della natura dell'uomo: è l'argomento che, nei nostri giorni, ha ripreso il P. Fessard nella sua dialettica dell'Ebreo, del pagano e del cristiano. Questa interiorizzazione è legittima nella misura in cui non pretende di essere una deduzione a priori della natura dell'uomo, ma una descrizione dialettica dell'uomo cristiano storico. Ora, è certamente quello che ha fatto Origène. Non è forse quello che ha fatto Hegel. È, quanto meno, quello che cerca di fare il P. Fessard.

Così la prima caratteristica propria della tipologia origenista è il suo carattere soprattutto spirituale e interiore. Vediamo, peraltro, in quale senso lo dobbiamo intendere fin qui. Non si tratta affatto dell'allegorismo morale alla Filone. Questo è una deviazione di cui parleremo più avanti. Si tratta di uno degli aspetti tradizionali e legittimi della tipologia. L'orientamento spirituale di Origène porta semplicemente a sviluppare questo aspetto della tradizione.

Il secondo carattere della sua esegesi tipologica, se la compariamo a quella dei suoi predecessori, è che egli è il primo ad aver riunito le diverse forme di tipologia e ad averle ordinate in una successione metodica. In questo senso egli è all'origine della dottrina dei differenti sensi scritturali. Ma preciso ancora che fin qui si tratta solamente dei sensi tipologici tradizionali, che erano sparpagliati presso gli autori anteriori e di cui Origène, con il suo spirito sistematico, fa un compendio ordinato.

La stessa cosa è per la dottrina dei sensi spirituali. Essi esistevano allo stato sparso presso gli autori precedenti. Un tale parlava della soavità divina, un altro della luce divina, un terzo dei profumi del Cristo. Il P. Rahner ha mostrato che la caratteristica di Origène era di aver costituito, con questi elementi disparati, la dottrina dei cinque sensi spirituali che è divenuta tradizionale. Origène costituisce una dottrina dei grandi sensi spirituali secondo i principali aspetti del Cristo totale: senso cristico, senso ecclesiale, senso mistico, senso escatologico.

Abbiamo già fornito un esempio di questa sistema-

tizzazione a proposito della tipologia di Noè, ove Origène raggruppa l'esegesi cristica di Giustino, l'esegesi escatologica di Ireneo e vi aggiunge un'esegesi mistica. Il *Commentario su San Giovanni* ci mostra la figura della manducazione dell'agnello pasquale realizzata all'inizio nella Chiesa, sia sotto la forma sacramentale, sia sotto la forma mistica, ed aggiunge: «Ma per il momento non è necessario innalzarci alla terza Pasqua, che sarà compiuta fra le miriadi di angeli nell'Esodo perfetto e felice» (*Comm. Joh.*, X, 18; 189). Possiamo osservare che anche qui Origène fa riferimento ad un dato scritturale. Infatti è il Cristo stesso che parla della «*Pasqua perfetta, celebrata nel Regno di Dio*» (*Luca*, XXII, 16).

Di questa gerarchia dei piani della tipologia, prendiamo ancora in considerazione soprattutto due esempi. Nel *Commentario sul Cantico,* Origène spiega il versetto: *Jam hiems transiit, flores apparuerunt in terra nostra, vox turturis audita est* (Già l'inverno è passato, il fiori sono apparsi sulla nostra terra, si è udita la voce della tortora). Origène applica subito il versetto all'anima: «L'anima non è unita al Verbo di Dio prima che tutto l'inverno delle passioni e la tempesta dei vizi non si siano dissipati, e che non sia più agitata e portata di qua e di là da ogni vento di dottrina. Quando tutte queste cose si sono ritirare dall'anima ed il turbine dei desideri l'ha lasciata, allora i fiori delle virtù incominceranno a fiorire in essa, allora la voce della colomba si fa sentire, cioè la voce di questa Sapienza che Colui che dispensa il Verbo parla fra i perfetti, Sapienza di Dio altissimo che è nascosta nel mistero. Questo è ciò che designa il nome della colomba» (*Comm. Cant.*, IV; Baehrens, 224). È qui un primo senso, in cui si tratta della parola che il Cristo rivolge all'anima alla quale «egli si è manifestato, facendole conoscere la sua dottrina, e che ha incitato ad uscire, affinché, uscita dal senso corporale, essa non sia più nelle cose della carne» (*ib.*, 223).

«Ma, del resto, il Cristo rivolge queste parole alla Chiesa e nel ciclo dell'anno figura tutto il tempo del mondo presente. Con l'inverno designa il tempo in cui la

grandine e le altre piaghe colpivano gli Egiziani, in cui Israele stesso, avendo resistito al Signore, è sprofondato. Ma adesso che alle nazioni è stata accordata la salvezza per il loro peccato, il Cristo chiama la Chiesa e le dice: *Alzati e vieni a me*, perché l'inverno che ha sommerso gli empi e ci teneva nell'ignoranza, è passato. E la voce della colomba, cioè la Sapienza di Dio, parlerà sulla terra e dirà: *Sono io che vi parlavo, io sono là* (*Isaia*, LII, 6). I fiori dei popoli credenti e delle Chiese nascenti sono apparsi sulla terra. Si dice che le vigne fioriscono ed hanno dato il loro profumo. Le ultime Chiese che si trovano sulla superficie della terra possono essere chiamate "vigne" secondo la parola del profeta: *La vigna del Signore delle armate è la casa di Israele*. Ed esse sono dette fiorite quando accedono per la prima volta alla fede» (226-227).

Abbiamo così il senso individuale mistico e il senso ecclesiale, l'uno e l'altro in rapporto alla vita presente. Origène continua, ed è il senso escatologico: «Ma potremmo anche interpretare questo testo diversamente e vedervi una profezia fatta alla Chiesa, per la quale essa è invitata alle promesse future, in modo che dopo la consumazione dei tempi, quando il tempo della resurrezione verrà, essa si sentirà dire: *Alzati*. E poiché questa parola designa il compimento della resurrezione, essa è invitata a regnare con queste parole: *Veni, proxima mea, speciosa mea, columba mea. Jam hiems transiit*. L'inverno designa le tempeste e le burrasche della vita presente, per le quali la vita dell'uomo è agitata dai turbini delle passioni. Per lei, questo inverno è dunque passato. E nella voce della colomba, che i mansueti riceveranno nel regno, riconosci la persona del Cristo che insegna faccia a faccia e non più *per speculum et in œnigmate*» (228).

Troviamo un altro esempio interessante nelle *Omelie su Giosuè*, sul tema della caduta di Gerico: «Gerico crolla al suono delle trombe dei sacerdoti. Abbiamo già detto prima che Gerico è la figura del mondo presente, di cui vediamo la forza ed i bastioni distrutti dalle trombe sacerdotali. La forza e le muraglie sulle quali questo

mondo si appoggiava come su dei muri, era il culto degli idoli, organizzato dai demoni per mezzo dell'arte ingannatrice degli oracoli, serviti dagli àuguri, dagli arùspici e dai maghi, di cui questo mondo era circondato come da possenti mura.

«Ma quando è venuto Nostro Signore Gesù Cristo, di cui il figlio di Nun significava anticamente la parusia, ha inviato i suoi apostoli, come dei sacerdoti che portano le trombe squillanti, la dottrina magnifica e celeste della predicazione. Io sono colpito nel vedere che la storia riporta che non solo i sacerdoti suonarono le trombe, per le quali caddero le mura di Gerico, ma che tutto il popolo, sentendo questo suono, proruppe in un gran clamore, o, secondo quello che riportano altri manoscritti, esultò per una grande gioia...

«Questa gioia mi sembra indicare una disposizione di concordia e di unanimità. Se questo accade a due o tre cristiani, il Padre celeste accorda loro tutto quello che essi chiedono in nome del Salvatore. Ma se la gioia è tale che tutto il popolo è unanime ed in un solo cuore, accadrà ciò che è scritto negli Atti degli Apostoli: un grande terremoto ebbe luogo, là dove gli Apostoli *pregavano in una sola anima con le donne e con Maria, madre di Gesù*; e con il terremoto, tutte le cose terrestri saranno distrutte e sprofonderanno e questo mondo sarà abolito. Ascolta infine il Signore, che esorta i suoi soldati e dice loro: *Abbiate fiducia, io ho vinto il mondo*. Essendo lui il nostro capo, il mondo è già vinto per noi, e sono sprofondate le sue mura, sulle quali si appoggiavano gli uomini del mondo» (*In Jos. Hom.*, VII, 1).

Abbiamo qui il senso cristologico: la caduta di Gerico, cioè dell'idolatria, è compiuta con il mistero del Cristo, dalla Passione alla missione dello Spirito Santo. Origène passa poi all'interpretazione mistica: «Ma ognuno di noi queste cose deve realizzarle in sé. Tu hai in te Gesù come capo, attraverso la fede; fatti delle trombe squillanti con le Sacre Scritture, se sei sacerdote, tìrane fuori i significati, le parole per le quali esse meritano di essere chiamate squillanti. Suona in esse, nei salmi e

nei cantici, nei sacramenti profetici, nei misteri della Legge, nelle dottrine degli Apostoli. E se tu suoni in simili trombe e porti per sette volte l'arca dell'alleanza intorno alla città, cioè se tu non separi i precetti simbolici (*mystica*) della Legge dai precetti evangelici, se inoltre ottieni in te l'accordo dell'esultanza, vale a dire se il popolo dei tuoi pensieri e dei tuoi sentimenti, che è in te, proferisce un suono unico e armonioso, esplodi nel grido di giubilo, perché il mondo in te è distrutto e sprofondato» (*In Jos. Hom.*, VII, 2).

Si vedono snodarsi un certo numero di prospettive: la caduta di Gerico è la caduta del secolo presente, appoggiato sul culto dei dèmoni. Questa caduta si compie con la venuta del Cristo e la Pentecoste, che è il terzo terremoto di cui parla Gregorio di Nazianzo nei *Discorsi teologici*, essendo stato il primo quello del Sinai, rivelazione del Padre, il secondo quello del Calvario, rivelazione del Figlio.

La caduta del mondo e la fine dei tempi sono dunque arrivati con il Cristo. Tuttavia – è un primo aspetto – questa caduta del mondo che è acquisita in diritto, deve adesso essere assunta da ogni anima particolare. Occorre che Gesù venga in ciascuna e che, al suono delle trombe sacerdotali, per essa il mondo scompaia. È quello che nella teoria dei sensi scritturali corrisponderà al senso mistico, il primo essendo il senso cristico. E vediamo come, con questo, tutto l'aspetto interiore potrà introdursi nella tipologia a partire da un dato certo. Ma rimane che questa vittoria del Cristo sul mondo non è ancora totalmente consumata. Così la Pentecoste non è che il prodromo di un ultimo terremoto, questa volta definitivo, in cui il mondo che sussiste come un edificio pieno di crepe e già privo di vita, sprofonderà definitivamente.

Origène sviluppa questo ultimo aspetto un po' più avanti: «La figura delle cose compiute sembra esatta, ma tuttavia mi colpisce il fatto, in quello che mostra la figura storica, che il diavolo e la sua armata sono distrutti. Come mai, allora, vediamo ancora che il diavolo e le potenze contrarie hanno tanta forza contro i servitori di

Dio, in modo che anche l'apostolo Pietro ci avverte con grande precauzione e ci dice che bisogna fare attenzione che *adversarius noster diabolus sicut leo rugiens circuit quaerens quem devoret*? Vediamo se anche su questo punto possiamo trovare qualche cosa di degno della parola dello Spirito Santo.

«La Parusia del Cristo, da una parte, è stata realizzata nella sua discesa, ma ve ne è un'altra che è attesa nella gloria. E questa prima Parusia nella carne è chiamata "ombra" nelle Sacre Scritture in un testo misterioso (*mysticum*): *Spiritus vultus nostri Christus Dominus: in umbra eius vivimus in Gentibus*. E anche Gabriele, quando evangelizzava Maria, le disse della natività: *Virtus Altissimi obumbrabit tibi*. È per questo che comprendiamo che molte cose sono un'ombra (*adumbrari*) in questa prima Parusia, il cui compimento e perfezione saranno conclusi nella seconda Parusia. E l'apostolo Paolo dice che "ci ha resuscitati con Lui e ci ha fatti sedere con Lui nei cieli".

«Ora, noi che crediamo non vediamo ancora di essere già resuscitati o seduti nei cieli; ma queste cose sono abbozzate (*adumbrata*) già adesso con la fede, perché in spirito ed in speranza siamo elevati al di sopra delle cose morte e terrestri ed ogni giorno innalziamo il nostro cuore verso le cose celesti ed eterne; esse saranno compiute alla seconda Parusia, in modo che le cose di cui abbiamo adesso il possesso anticipato nella fede e nella speranza, le afferreremo allora corporalmente nella realtà delle cose. Così, dunque, riguardo al diavolo, dobbiamo comprendere che esso è già stato vinto e crocefisso, ma solamente per coloro che sono crocefissi con il Cristo, e che per tutti i credenti e per tutti i popoli, esso sarà crocefisso quando sarà compiuto quello che dice l'Apostolo: *come in Adamo tutti sono morti, così nel Cristo tutti saranno vivificati*. È dunque il mistero della resurrezione che è contenuto qui... Allora, infatti, non ci sarà più diavolo, perché non ci sarà più morte» (*In Jos. Hom.*, VIII, 4).

Questo passaggio ci introduce ad un ultimo aspetto

della dottrina tipologica di Origène. Abbiamo fin qui studiato esclusivamente la sua esegesi figurativa dell'Antico Testamento. Ma ora appare una nuova idea, ossia che il Nuovo Testamento, a sua volta, è la figura del Regno futuro. Questa è un'idea che abbiamo già incontrato nella teologia del battesimo, che Origène concepiva sia come il compimento delle figure dell'Antico Testamento e sia come la figura del battesimo escatologico della resurrezione. Ritroviamo qui questa prospettiva a proposito di tutto l'Evangelo. È una dimensione nuova da aggiungere alla visione origenista della storia. Essa non è soltanto la relazione dall'Antico al Nuovo Testamento, ma è anche la relazione dal Nuovo Testamento all'Evangelo eterno, secondo le parole dell'Apocalisse che Origène riprende in un celebre passaggio del *De Principiis*[6]. Origène commenta il simbolismo, che abbiamo già incontrato, della successione di Mosè e di Giosuè, a cui corrisponde quella della Legge e della seconda Legge o Deuteronomio. Egli incomincia con il ricordare che Giosuè è qui «la figura (*forma*) del nostro Salvatore, di cui la seconda Legge, cioè i precetti evangelici, conduce tutte le cose alla loro perfezione» (IV, 3, 12-13).

Ma vi è un altro simbolismo: «Bisogna vedere se forse non vi sia significata piuttosto qualche altra cosa, ossia questo: come nel Deuteronomio è stata promulgata una legislazione più chiara e più manifesta di quello che era stato scritto prima, così, rispetto alla venuta del Salvatore che egli ha realizzato nell'umiltà, quando ha preso la forma di schiavo, è indicata questa seconda e più gloriosa parusia nella gloria di suo Padre, e la figura del Deuteronomio sarà compiuta in essa, quando nel regno dei cieli tutti i santi vivranno secondo le leggi dell'Evangelo eterno. E come, con la sua venuta presente, egli ha portato a compimento la Legge che era l'ombra dei beni futuri, così, con la sua venuta futura e gloriosa, sarà compiuta e portata alla sua perfezione l'ombra di questa parusia. Infatti, di essa il profeta ha detto: *Lo spirito del*

6 Vedere anche *Comm. Giov.*, I, 7; P., 12, 12.

nostro volto è il Cristo Signore, del quale diciamo che alla sua ombra vivremo fra le nazioni, cioè quando egli porterà tutti i santi ad una dignità più alta, dall'Evangelo del tempo all'Evangelo dell'eternità, secondo quanto Giovanni ha detto nell'Apocalisse riguardo all'Evangelo Eterno».

Così, come l'Antico Testamento è l'ombra del Nuovo, il Nuovo lo è, a sua volta, del regno futuro. Questo tema è sviluppato da Origène in un bel passaggio. Si tratta del testo del Cantico: *«All'ombra [del melo] che avevo desiderato, mi sono riposata*. Al riguardo di questa ombra, sotto la quale la Chiesa dice di aver desiderato sedersi, penso che non sia fuori luogo addurre ciò che noi possiamo trovare nelle Sacre Scritture, affinché possiamo vedere in maniera più degna e più santa quale sia l'ombra di questo melo. Dice Geremia nelle Lamentazioni: *Il Cristo Signore è lo spirito del nostro volto, di cui abbiamo detto: Alla sua ombra vivremo fra le nazioni*. Vedi come, ispirato dallo Spirito Santo, il profeta dice alle Nazioni che la vita è offerta dall'ombra del Cristo. E come la sua ombra non ci darebbe la vita, quando viene detto a Maria nell'Annunciazione: *Virtus altissimi obumbrabit tibi*. Ma per rendere questo passaggio più chiaro, ricordiamo che l'Apostolo dice che la Legge è l'ombra dei beni futuri e che tutto il culto antico è imitazione ed ombra delle cose celesti. Se è così, vediamo che sono seduti all'ombra della Legge tutti coloro che erano sotto la Legge e che avevano soltanto l'ombra della Vera Legge.

«Noi siamo estranei alla loro ombra, perché non siamo più sotto la Legge, ma sotto la grazia. Ma sebbene non siamo sotto l'ombra che veniva dalla Legge, siamo tuttavia sotto un'ombra migliore. Infatti noi viviamo all'ombra del Cristo fra le nazioni. Ed è un progresso, quello di passare dall'ombra della Legge all'ombra del Cristo, in modo che, poiché il Cristo è la via, la verità e la vita, siamo innanzitutto all'ombra della via, poi della vita, poi della verità, e comprendendo in parte, in specchio ed in enigma, possiamo poi, se seguiamo questa via, arrivare a comprendere faccia a faccia quello che prima ave-

vamo visto come in ombra e in enigma» (*Comm. Cant.*, III; Baehrens, 181-182. Vedere anche IV; 187 D; 192 C; *Comm. Joh.*, II, 6; *In Num. Hom.*, XVII, 12; *P. G.*, XI, 798 B).

Si vedono così i diversi piani sui quali si svolge l'unica realtà contenuta dalla Scrittura, che è il mistero del Cristo. Il ruolo dell'esegeta è di stabilire delle corrispondenze fra questi piani, di afferrarne le analogie. Baudelaire ha detto che l'universo è «una foresta di simboli». Prima di lui, Origène aveva parlato della «vastissima foresta delle Scritture». La Bibbia è un mondo simbolico che egli ha per compito di scoprire, in cui parte alla scoperta, cerca di orientarsi, stabilisce dei riferimenti, e rende poco a poco praticabile.

In questo compito, non bisogna peccare di presunzione, ma nemmeno di pigrizia e di negligenza. Origène è talvolta spaventato davanti alla difficoltà: «In misura che avanziamo nella nostra lettura, i misteri si accumulano davanti a noi... che, poveri di merito e deboli di spirito, osiamo affrontare un così vasto oceano di misteri» (*In Gen. Hom.*, IX, 7). E più avanti: «Voi lo vedete, dappertutto i misteri si rispondono. Guardate da quale peso di mistero siamo caricati. Essi si presentano così numerosi che non possiamo spiegarli»(X, 5).

Perché egli sa che «poter spiegare in dettaglio la verità, manifestata da Gesù Cristo, della Legge spirituale, essendo questo assolutamente al di sopra delle forze umane, non può essere che l'opera del perfetto» (*Comm. Joh.*, VI, 51; 160). Ma egli sa che si può contare sulla grazia del Cristo, che supplirà le sue insufficienze, e che con il tempo le cose si schiariranno poco a poco, il sistema delle corrispondenze apparirà, le tenebre diventeranno luminose.

nostro volto è il Cristo Signore, del quale diciamo che alla sua ombra vivremo fra le nazioni, cioè quando egli porterà tutti i santi ad una dignità più alta, dall'Evangelo del tempo all'Evangelo dell'eternità, secondo quanto Giovanni ha detto nell'Apocalisse riguardo all'Evangelo Eterno».

Così, come l'Antico Testamento è l'ombra del Nuovo, il Nuovo lo è, a sua volta, del regno futuro. Questo tema è sviluppato da Origène in un bel passaggio. Si tratta del testo del Cantico: «*All'ombra [del melo] che avevo desiderato, mi sono riposata*. Al riguardo di questa ombra, sotto la quale la Chiesa dice di aver desiderato sedersi, penso che non sia fuori luogo addurre ciò che noi possiamo trovare nelle Sacre Scritture, affinché possiamo vedere in maniera più degna e più santa quale sia l'ombra di questo melo. Dice Geremia nelle Lamentazioni: *Il Cristo Signore è lo spirito del nostro volto, di cui abbiamo detto: Alla sua ombra vivremo fra le nazioni*. Vedi come, ispirato dallo Spirito Santo, il profeta dice alle Nazioni che la vita è offerta dall'ombra del Cristo. E come la sua ombra non ci darebbe la vita, quando viene detto a Maria nell'Annunciazione: *Virtus altissimi obumbrabit tibi*. Ma per rendere questo passaggio più chiaro, ricordiamo che l'Apostolo dice che la Legge è l'ombra dei beni futuri e che tutto il culto antico è imitazione ed ombra delle cose celesti. Se è così, vediamo che sono seduti all'ombra della Legge tutti coloro che erano sotto la Legge e che avevano soltanto l'ombra della Vera Legge.

«Noi siamo estranei alla loro ombra, perché non siamo più sotto la Legge, ma sotto la grazia. Ma sebbene non siamo sotto l'ombra che veniva dalla Legge, siamo tuttavia sotto un'ombra migliore. Infatti noi viviamo all'ombra del Cristo fra le nazioni. Ed è un progresso, quello di passare dall'ombra della Legge all'ombra del Cristo, in modo che, poiché il Cristo è la via, la verità e la vita, siamo innanzitutto all'ombra della via, poi della vita, poi della verità, e comprendendo in parte, in specchio ed in enigma, possiamo poi, se seguiamo questa via, arrivare a comprendere faccia a faccia quello che prima ave-

vamo visto come in ombra e in enigma» (*Comm. Cant.*, III; Baehrens, 181-182. Vedere anche IV; 187 D; 192 C; *Comm. Joh.*, II, 6; *In Num. Hom.*, XVII, 12; *P. G.*, XI, 798 B).

Si vedono così i diversi piani sui quali si svolge l'unica realtà contenuta dalla Scrittura, che è il mistero del Cristo. Il ruolo dell'esegeta è di stabilire delle corrispondenze fra questi piani, di afferrarne le analogie. Baudelaire ha detto che l'universo è «una foresta di simboli». Prima di lui, Origène aveva parlato della «vastissima foresta delle Scritture». La Bibbia è un mondo simbolico che egli ha per compito di scoprire, in cui parte alla scoperta, cerca di orientarsi, stabilisce dei riferimenti, e rende poco a poco praticabile.

In questo compito, non bisogna peccare di presunzione, ma nemmeno di pigrizia e di negligenza. Origène è talvolta spaventato davanti alla difficoltà: «In misura che avanziamo nella nostra lettura, i misteri si accumulano davanti a noi... che, poveri di merito e deboli di spirito, osiamo affrontare un così vasto oceano di misteri» (*In Gen. Hom.*, IX, 7). E più avanti: «Voi lo vedete, dappertutto i misteri si rispondono. Guardate da quale peso di mistero siamo caricati. Essi si presentano così numerosi che non possiamo spiegarli»(X, 5).

Perché egli sa che «poter spiegare in dettaglio la verità, manifestata da Gesù Cristo, della Legge spirituale, essendo questo assolutamente al di sopra delle forze umane, non può essere che l'opera del perfetto» (*Comm. Joh.*, VI, 51; 160). Ma egli sa che si può contare sulla grazia del Cristo, che supplirà le sue insufficienze, e che con il tempo le cose si schiariranno poco a poco, il sistema delle corrispondenze apparirà, le tenebre diventeranno luminose.

Capitolo III

LE TRADIZIONI ESEGETICHE NON CRISTIANE

Noi speriamo di aver mostrato, nel capitolo precedente, che le linee fondamentali dell'esegesi di Origène si collegano alla tradizione catechetica comune della Chiesa. Ma non è la sola fonte a cui egli ha attinto. Nel suo desiderio di mettere in opera tutto quello che poteva aiutarlo ad una migliore comprensione della Scrittura, Origène si volge anche verso le altre tradizioni ermeneutiche che esistevano alla sua epoca. Quali erano queste tradizioni? Egli stesso ce lo dice in un passaggio interessante: «Molti cercano di interpretare le Scritture, sia fra i membri della Chiesa che fra quelli al di fuori, eretici [gnostici], Ebrei e Samaritani, ma nessuno si esprime bene» (*Sel. Psalm.*; Lommatzsch XIII, 82).

Così, a fianco della tradizione catechetica, egli conosce una esegesi gnostica ed una esegesi ebraica. Ritroviamo nella sua opera la traccia di queste esegesi. Esse si riconducono a tre scuole principali che esamineremo successivamente: esegesi rabbinica, esegesi filoniana, esegesi gnostica. Se, come vedremo, Origène ha potuto ricavare degli elementi utili da queste esegesi, tuttavia

niente vi era «ben espresso». Ed è per questo che si sono trovati introdotti nella sua opera degli elementi caduchi, che provengono dalla cultura del suo tempo e che vengono chiamati il suo «allegorismo». Troppo spesso si confonde la tipologia di Origène con questo allegorismo[1] ed a causa di ciò si rifiuta in blocco la sua esegesi. Quello che vorremmo mostrare, al contrario, è che vi sono qui due aspetti della sua opera completamente differenti.

I. ESEGESI RABBINICA

Origène fa spesso esplicitamente allusione alle tradizioni ebraiche. I testi relativi sono stati raggruppati da Harnack e ripresi da Bardy[2]. Queste allusioni, da un lato, possono mostrarci certe fonti del pensiero di Origène; e, d'altra parte, ci informano sull'esegesi ebraica del tempo, poiché Origène è stato in contatto personale con dei rabbini. Osserviamo che in quest'epoca domina l'esegesi rabbinica, anche ad Alessandria, ove Filone non ha fatto scuola in ambiente ebreo.

L'esegesi rabbinica è soprattutto un'esegesi letterale che cerca di risolvere le difficoltà poste dal testo e che aveva poco a poco costituito le tradizioni che compongono la *Mischna*. Origène vi fa allusione nel *De Principiis*, in cui parla di certi passaggi che gli sembrano insostenibili in senso letterale: «Su queste cose, gli Ebrei e tutti coloro che non vogliono vedere nelle Scritture altro che la lettera, pensano che tanto riguardo al grifone (che

1 In un suo articolo, il R. P. de Lubac osserva giustamente che l'opposizione di queste due parole è recente. Ma rimane il fatto che è comoda, e l'essenziale è di distinguere bene le due cose. Forse è questo che, a sua volta, il R. P. de Lubac non fa abbastanza (*Rech. Sc. Relig.*, 1947, pag. 180 e segg.).

2 Harnack, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*; Bardy, *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*, Revue Biblique, 1925, pag. 194 e segg.

non bisogna mangiare, poiché è una bestia leggendaria) quanto all'avvoltoio (che nessuno ha voglia di mangiare) non si debba cercare un senso spirituale, ma inventano delle favole vane ed assurde, tirandole fuori da non so quali tradizioni» (IV, 3, 2)[3].

Possiamo citare qualche esempio più importante di queste tradizioni ebraiche, per capire qual è il loro genere. Lo gnostico Apelle rifiuta la storicità dell'arca di Noè pretendendo «*che è del tutto impossibile che un così piccolo spazio abbia potuto contenere tanti animali e tutto il nutrimento che era loro necessario per un anno intero... Come ha potuto lo spazio descritto contenere anche soltanto quattro elefanti?*» Per rispondere a questa obiezione, dice Origène, «faremo conoscere quello che abbiamo appreso da uomini prudenti, versati nelle tradizioni ebraiche, e dai nostri vecchi maestri. Gli anziani dicevano dunque che Mosè, il quale, come attesta la Scrittura, era stato imbevuto della Sapienza egiziana, calcolò il numero dei cubiti secondo l'arte geometrica, nella quale gli Egiziani erano eccellenti. Ora, i geometri hanno una maniera di contare che chiamano proporzionale, secondo la quale, quando si tratta di volumi o di superfici, un cubito rappresenta sei cubiti o anche trecento» (*In Gen. Hom.*, II, 2). E precisa anche nel *Contra Celsum* che l'arca aveva circa quaranta kilometri di lunghezza su un kilometro di larghezza. Siamo qui in presenza di una giustificazione del testo alla maniera rabbinica, peraltro rara in Origène.

Sappiamo che l'esegesi rabbinica dava un significato anche alle lettere del testo sacro. Origène la interroga sul significato della "T": «Avendo interrogato gli Ebrei per sapere se avevano qualche dottrina circa la "T", ecco che cosa ho appreso. Uno dice che la "T" era l'ultima fra le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico. Ora, l'ultima lettera è presa come simbolo della perfezione di coloro che, a causa della virtù che è in essi, gemono e piangono

3 Vedere anche un'altra allusione alle tradizioni ebraiche in *Comm. Joh.*, XIX, 15.

sui peccati del popolo ed hanno compassione dei prevaricatori. Il secondo dice che la "T" era il simbolo di coloro che osservano la Legge, perché la Legge degli Ebrei è chiamata Thora e la prima lettera di Thora è "T". Quanto al terzo, che fa parte di quelli che credono al Cristo, diceva che l'antico alfabeto presentava la lettera "T" in figura della croce e che era la profezia del segno che i cristiani portano sulla fronte e fanno prima di incominciare le loro occupazioni, in particolare le preghiere e le sante letture» (*Sel. Ez.*, VIII; P. G., XIII, 800 D). Questo testo ci mostra come certe forme cristiane di esegesi continuano e traspongono l'esegesi rabbinica. Il simbolismo della "T" come figura della croce, si trova infatti nello pseudo-Barnaba (IX, 8).

A fianco di queste interpretazioni che scaturiscono da una tecnica contestabile, Origène ne cita di rilevanti. Ne prenderò in considerazione solo una. Origène commenta il passo di Ezechiele: «Saranno salvati solo Noè, Daniele e Giobbe» (*Ez.*, XIV, 13 e segg.). Ecco la spiegazione di questo singolare accostamento: «Ho sentito, una volta, un Ebreo spiegare questo passaggio e dire che costoro sono nominati perché hanno conosciuti tre tempi: gioioso, triste e nuovamente gioioso. Considera Noè prima del diluvio, guarda il mondo intatto; poi, vedi lo stesso Noè, nel naufragio dell'intero universo, salvato da solo nell'arca con i figli e gli animali; infine, guarda come egli esce dopo il diluvio e pianta la vigna, diventando in qualche modo il fondatore di un nuovo universo» (*In Ez. Hom.*, IV, 8).

Siamo qui in presenza di una speculazione su Noè, che sembra essere stata molto sviluppata nel Giudaismo contemporaneo al Cristo. Il *Libro di Enoc* contiene dei frammenti di un'Apocalisse di Noè, in cui il suo nome è interpretato «resto», perché lui ed i suoi figli saranno salvati (CVI, 18). Questa etimologia viene da un accostamento con «nouah», «quello che resta». Da un altro lato, ritroviamo in Filone l'idea di Noè «capo» di un nuovo mondo. Egli è contemporaneamente τέλος e ἀρχή: «Dio ha giudicato Noè degno di essere fine ed inizio della no-

stra razza, fine delle cose prima del Diluvio e principio (ὀρχή) di quelle dopo» (*De Abrahamo*, 46).

Del resto le *Decretali Clementine*, che sono un'opera contemporanea ad Origène, nella loro redazione definitiva (vedere Cadiou, *Origène et les homélies clémentines*, R. R. R., 1930, 506) ci dicono che «poiché gli angeli avevano peccato con le figlie degli uomini [interpretazione di *Gen.*, VI, 1 secondo la tradizione ebraica], la terra fu corrotta e Dio fece straripare l'acqua del diluvio, affinché, essendo periti tutti gli uomini, il mondo purificato fosse rimesso senza sozzura al giusto salvato per un nuovo inizio della vita» (VIII, 12)[4].

A fianco delle «tradizioni» rabbiniche, bisogna notare che Origène ha una vasta conoscenza degli apocrifi ebrei[5]. Egli parla a più riprese dei *libri secretiores* (Harnack, *Der Ertrag*, II, 42-43). Vediamo nominato il *Libro di Enoc* (*Comm. Joh.*, VI, 42; *In Num. Hom.*, XXVIII, 2), il *Testamento dei XII Patriarchi* (*In Jos. Hom.*, XV, 6), l'*Assunzione di Mosè* (*In Jos. Hom.*, H, 1). È attraverso un apocrifo che conosce il nome di Aseneth, data in moglie a Giuseppe dal Faraone (*Sel. Gen.*, P. G., XII, 136 A), ed anche quelli di Jannes e Mambres, i maghi che resistettero a Mosè (*Comm. Ser. Mt.*, 117). Citerò soltanto il testo di un apocrifo molto curioso e che non è conosciuto che da Origène, il quale lo cita due volte (*Comm. Gen.*, III; *Comm. Joh.*, II, 31):

«Io che vi parlo, Giacobbe e Israele, sono un angelo di Dio ed uno spirito principale (πνεῦμα ὀρχικόν); Abramo e Isacco sono stati creati prima di ogni opera. Io, Giacobbe, chiamato Giacobbe dagli uomini, il mio nome è Israele, nome con il quale sono stato chiamato da Dio, cioè l'uomo che vede Dio, perché sono il primogenito di ogni essere vivente creato da Dio... Quando comandavo in Siria dopo la Mesopotamia, l'angelo di Dio

4 Sulla continuazione di queste speculazioni nella tradizione cristiana, vedere: *Déluge, baptême, jugement*, Dieu Vivant, 8, pag. 10 e segg.

5 Vedere, su questo punto, J. Ruwet, *Les apocryphes dans l'œuvre d'Origène*, Biblica, 1944, pag. 143 e segg., pag. 311 e segg.

Uriele uscì e disse che ero disceso sulla terra ed avevo drizzato la mia tenda (κατεσμήνησα) fra gli uomini ed ero stato chiamato con il nome di Giacobbe. Egli fu geloso e mi dichiarò la guerra e lottò contro di me, dicendo che dovevo venerare al di sopra di ogni cosa il suo nome e quello dell'angelo che è prima di ogni cosa. Ed io gli dissi il suo nome e qual'è la sua grandezza fra i figli di Dio: *Non sei tu Uriele, l'ottavo dopo di me, e non sono io Israele, l'arcangelo della potenza del Signore ed il capo dei capi della milizia fra i figli di Dio? Non sono io Israele, il liturgo che è il primo di fronte a Dio e non ho chiamato il mio Dio con un nome inestinguibile?*» (*Comm. Joh.*, II, 31).

Questo testo straordinario ci apre un orizzonte sulle Apocalissi. L'idea base è questa. L'apocalittica conosceva sette angeli principali. Qui Israele, con il suo nome a desinenza angelica, è presentato anch'egli come un angelo, l'angelo di Israele, dunque il primo, poiché Uriele diventa l'ottavo. Esistendo prima di ogni creatura, egli è disceso ed ha abitato fra gli uomini. Le due espressioni saranno impiegate per il Cristo. È possibile che vi sia qui un'influenza del Cristianesimo. Notiamo infine che questo angelo è liturgo. Per i Padri, questo sarà uno dei nomi dei cori angelici. Origène si è ispirato a questo testo, e ne deriva la sua dottrina della preesistenza angelica degli inviati di Dio, in particolare di Giovanni Battista. Abbiamo dunque un'influenza sicura del rabbinismo apocalittico sul suo pensiero. Del resto, in modo più generale, la sua angelologia, la sua dottrina della caduta degli angeli prima del diluvio, quella degli angeli delle nazioni, saranno penetrate da influenze apocalittiche.

II. ESEGESI DI FILONE

Ma l'influenza dell'esegesi rabbinica su Origène resta limitata, mentre diversa cosa accade per l'influenza

degli scritti di Filone. Egli conosce e stima colui di cui fa espressamente l'elogio nel *Commentario su Matteo*: «Filone che, a causa di numerosi volumi sulla Legge di Mosè ha meritato la stima degli uomini di scienza, scrive in un libro intitolato: *Sul fatto che il meno buono ha l'uso di tendere delle trappole al migliore*, ecc.» (*Comm. Mt.*, XV, 3). Abbiamo qui un elogio di Filone ed una citazione precisa. Più avanti, nello stesso commentario, Origène scrive: «Qualcuno, fra i nostri predecessori, che ha scritto dei libri intitolati *Allegorie delle sante Leggi*... » (XVII, 17): l'allusione a Filone è ugualmente chiara. E ciò che rende singolare la cosa è il fatto che di rado Origène menziona esplicitamente.

Da queste due citazioni possiamo dunque trarre una prima conclusione, cioè che Origène aveva una conoscenza diretta dell'opera di Filone. Anche il *Contra Celsum* contiene numerose allusioni implicite ed almeno una esplicita (VII, 20), relativamente all'opposizione della Legge come letterale e come spirituale, il che è importante. L'influenza di Filone su di lui, sia diretta attraverso lo studi dei testi, che è sicura, sia indiretta attraverso Clemente d'Alessandria, è considerevole. Essa comporta degli elementi fecondi, ma anche il principio di gravi deviazioni. Lo riconosceremo per ciascuno dei punti ove tale influenza si esercita.

Il primo principio improntato da Origène a Filone è che, essendo la Scrittura divina, il senso che essa ha deve essere sempre degno di Dio ed utile all'uomo. Poiché la Scrittura è la parola di Dio rivolta da Dio per istruire l'uomo, è inammissibile che vi sia qualcosa di estraneo al suo fine. Di conseguenza, ogni volta che nella Scrittura vi saranno delle cose impossibili o assurde o colpevoli, bisognerà cercar loro un senso diverso da quello letterale. E nel pensiero di Origène, queste cose sono precisamente degli σκάνδαλα, delle pietre d'inciampo messe deliberatamente da Dio per forzarci ad oltrepassare il senso letterale al quale potremmo avere la tendenza di attaccarci: «Talvolta un senso utile (χρήσιμος) non appare; altrove la Legge prescrive delle cose impossibili, per

coloro che sono più ricercatori, affinché essi, applicandosi ad approfondire l'esame di ciò che è scritto, siano persuasi che bisogna cercare per queste cose un senso degno di Dio» (*De Principiis*, IV, 2, 9).

Questo principio è suscettibile di un'accezione del tutto legittima. Il P. Prat[6] osserva a tal proposito due cose importanti: la prima è che si tratta di un principio di esegesi assolutamente indiscutibile: «Il principio fondamentale che si deve abbandonare il senso corporale, cioè il senso proprio, ogni volta che ne risulta qualcosa di impossibile, di assurdo o di falso, è indiscutibile e non vi è alcun esegeta cattolico che non lo confermi» (pag. XIX). La seconda osservazione è che quello che Origène chiama il «senso letterale», non è ciò che noi intendiamo con questa definizione, bensì il «senso proprio». Ora, spesso nella Scrittura il senso letterale è un senso figurato. Il suo principio è dunque evidentemente valido per tutti i casi in cui il senso letterale è figurato. La questione si pone solo per i casi in cui tale senso è proprio. Quindi quello che qui è contestabile non è il principio di Origène, ma l'applicazione che egli può farne. Egli stesso ci fornisce degli esempi che ci permettono di giudicare.

«Quale uomo sensato penserà che "il primo, il secondo ed il terzo giorno" hanno avuto una sera ed un mattino, quando non vi erano né sole, né luna, né stelle? Chi è tanto debole di spirito da pensare che Dio, alla maniera di un contadino, ha piantato il Paradiso verso l'Oriente ed ha fatto in questo paradiso un albero di vita visibile e sensibile, in modo che gustandone i suoi frutti con dei denti corporali, si percepisse la vita? Se si dice che Dio passeggiava di pomeriggio nel paradiso e che Adamo si nascose sotto un albero, penso che nessuno dubiti che queste cose, per mezzo di una storia apparente e non materialmente accaduta, significhino figurativamente certi misteri» (IV, 3, 1).

La stessa cosa avviene nell'Evangelo, quando è detto

6 *Origène, le théologien et l'exégète.*

che Satana portò Gesù su un'alta montagna da cui si vedevano tutti i regni della terra. Ecco dunque come si devono considerare le cose impossibili, che bisogna interpretare simbolicamente. Questo nessun esegeta moderno lo contesterebbe, poiché si tratta infatti di casi ove il senso letterale è figurato.

Ma è diverso nei casi in cui l'interpretazione simbolica serve di facile scappatoia a dei passaggi il cui senso proprio presenta delle difficoltà. Tale è, per esempio, quello delle prescrizioni che sono apparentemente impossibili. Origène cita il divieto di cambiare posto il giorno del sabato. Esso è materialmente impossibile, dunque bisogna intenderlo nel senso spirituale (IV, 3, 2). Si trovano dei precetti analoghi nel Nuovo Testamento: «Se cerchiamo delle cose simili nell'Evangelo, come non trovare assurdo "di non salutare alcuno per strada", che i semplici credono che il Signore abbia prescritto agli apostoli? Così è inverosimile "tendere la guancia destra", poiché ogni uomo che dà uno schiaffo, a meno di essere mancino, colpisce la guancia sinistra con la mano destra. È anche impossibile il precetto dell'Evangelo che dice di cavare l'occhio che scandalizza» (IV, 3, 3). Il principio potrà essere valido in alcuni casi, ma ciò significa, allora, che il senso letterale è un senso figurato.

Infine, tale il principio diventa pienamente contestabile quando si tratta di sopprimere lo scandalo di certi racconti contenuti nell'Antico Testamento, ad esempio quello dell'incesto di Loth o altri episodi, oppure semplicemente di tratti insignificanti in se stessi, come il fatto che il Cristo fece il suo ingresso in Gerusalemme su un asino: «Che il Signore, che ha bisogno di un asino e di un asinello, ci mostri là qualcosa di degno della sua maestà» (*Comm. Mt.*, XVI, 14). Avviene la stessa cosa per certi comandamenti che non sono assurdi, ma poco degni di Dio. Anche qui, Origène reputa che il loro significato è spirituale. Pertanto, non sempre ne nega la loro realtà storica: «Affinché nessuno supponga che diciamo, in tutti i casi, che non vi è stata alcuna realtà storica, perché tale cosa non è accaduta, o che nessuna

legge si deve osservare letteralmente, in quanto pare assurda o impossibile alla lettera, bisogna dire che di alcune cose affermiamo chiaramente la loro verità storica» (IV, 3, 3). Ma rimane che, anche così, il metodo è assolutamente inaccettabile.

Origène conclude questa parte della sua esposizione con la seguente formula, sorprendente a prima vista, ma in realtà molto chiara, se abbiamo compreso il suo pensiero: «Nella Scrittura, tutto ha un senso spirituale, ma non tutto ha un senso letterale» (IV, 3, 5). Infatti, nel suo pensiero hanno un senso letterale solo quei passaggi che sono da prendere nel senso proprio. Al contrario, nel suo vocabolario hanno un senso spirituale innanzitutto tutti i passaggi della Scrittura il cui senso letterale è figurato, tutte le parabole, tutti i passaggi la cui interpretazione è allegorica nell'intenzione stessa dell'autore, come il Cantico dei Cantici o l'inizio della Genesi.

Origène estende questo senso, a causa delle difficoltà che essi presentano, anche a molti passaggi il cui senso letterale è evidentemente proprio; e al tempo stesso, ed è lì la sua concezione personale, a tutti i passaggi che contemporaneamente hanno un senso letterale proprio ed un senso figurato, non letterale nell'accezione moderna della parola. Questo è vero dei passaggi il cui senso letterale proprio provoca difficoltà, ma anche di tutti gli altri.

Questo ci conduce al secondo principio dell'esegesi filoniana, ossia che *tutti* i passaggi della Scrittura hanno un senso figurato. Questo è estraneo alla concezione cristiana primitiva. Per essa vi è nella Scrittura una certa quantità di luoghi tipologici definiti, ma che sono in numero limitato. Filone, al contrario, vede un senso allegorico in tutti gli episodi della Scrittura. Su questo punto Origène ha ancora subìto la sua influenza. Anche per lui *tutti* i passaggi della Scrittura, senza eccezione, hanno un senso spirituale, e ne afferma il concetto nel *De Principiis* (V, 3, 5).

Nella *X Omelia sulla Genesi* leggiamo: «*Tutto* è mistero di quello che è nella Scrittura». Se il senso spiri-

tuale di molti passaggi non appare subito, è colpa dell'interprete che non è ancora capace di comprenderlo: «Io sento che, nel mio sforzo per spiegare, la grandezza dei misteri supera la nostra forza. Ma, anche se non siamo capaci di spiegare tutto, tuttavia sappiamo che *tutto* è pieno di mistero» (*In Lev. Hom.*, IV, 8). E altrove: «Tocca la carne del Verbo colui che ne separa le *interiora* e può spiegare i misteri nascosti. Anche noi, se avessimo una simile intelligenza, potremmo penetrare con l'interpretazione spirituale *tutto* quello che è descritto nella Legge e portare alla luce di una scienza più acuta il mistero (*sacramentum*) nascosto sotto *ogni* parola. Se noi potessimo ammaestrare la Chiesa in modo che nessuna delle cose che vengono lette rimanesse oscura o ambigua, forse si potrebbe dire di noi che abbiamo toccato le carni del Verbo» (*In Lev. Hom.*, IV, 8).

Così, tutto ha un senso spirituale ed è solamente la debolezza dei nostri occhi che ci impedisce di vederlo. Tutta l'ambizione di Origène è di far indietreggiare il più possibile questa zona d'ombra, ma d'altra parte egli riconosce la sua impotenza. Il testo più rilevante su questo punto ci è stato conservato da Basilio e Gregorio di Nazianzo nei loro pezzi scelti di Origène, la *Filocalia*; è un estratto della *XXXIX Omelia su Geremia*, che è andata perduta. La cito per intero:

«Se talvolta, leggendo la Scrittura, traballi su un pensiero che è buono, ma che è per te pietra di scandalo e pietra di caduta, accusa te stesso. Non disperare, infatti, che questa pietra di scandalo non contenga un senso spirituale in modo che si realizzi la parola: *E colui che crede non sarà confuso*. Credi subito, e troverai sotto l'apparente scandalo una grande utilità (ὠφέλεια) spirituale. Se, in effetti, abbiamo ricevuto il comandamento di non dire parole inutili, dovendone rendere conto nel giorno del giudizio, che cosa dobbiamo pensare dei profeti? Non è sorprendente che tutte le parole dette dai profeti esercitino un'opera corrispondente alla parola, ma io penso anche che ogni lettera sorprendente nelle parole di Dio operi quello che è descritto e che non ci sia uno iota o un

apice nella Scrittura che non operi il suo effetto in coloro che sanno usare la potenza delle cose scritte».

E Origène sviluppa il suo pensiero attraverso un'immagine che non può lasciare alcun dubbio su ciò che vuole dire: «Come nelle piante ciascuna ha la sua virtù, sia per la salute del corpo che per un altro fine, ma non è di tutti sapere a che cosa ogni pianta è utile, bensì ai pochi che hanno acquisito questa scienza, cioè ai botanici che sono capaci di vedere quando si deve prendere una pianta e dove bisogna metterla sul corpo ed in quale maniera occorre prepararla affinché essa sia utile a colui che se ne serve, così il santo e lo spirituale sono come un botanico, che coglie nelle Sante Scritture ogni iota ed ogni lettera che si incontrano, e che trova la virtù della Scrittura ed a che cosa essa è utile e come nulla è superfluo nelle Scritture.

«Se vuoi un secondo paragone, ogni membro del nostro corpo è stato creato da Dio creatore per una certa funzione, ma non è di tutti sapere qual'è la virtù e l'utilità di ogni membro, fino all'ultimo. Infatti, coloro che hanno praticato l'anatomia fra i medici possono dire per quale utilità ogni membro, anche il più piccolo, è stato creato dalla Provvidenza.

«Considera dunque così la Scrittura, come la totalità delle piante o un solo corpo perfetto del Logos. Pertanto, se non sei un botanico delle Scritture, né un anatomista delle parole profetiche, non pensare che ci sia qualcosa di superfluo nelle Scritture, ma accusa piuttosto te stesso, e non le Sacre Scritture, quando non trovi il senso di quello che è scritto. Che questo sia detto come introduzione generale, essendo utile per tutta la Scrittura, affinché coloro che vogliono dedicarsi alla sua lettura siano avvertiti di lasciare nulla senza esame e senza ricerca» (*In Jer. Hom.*, XXXIX; Klostermann, 184-185).

Dunque, su questo aspetto, il pensiero di Origène è chiaro. La Bibbia è un'immensa allegoria, un immenso sacramento in cui tutto è simbolo. Ma l'esplorazione di questo simbolismo è estremamente difficile. Certe zone sono chiare, altre oscure. In un notevole passaggio del

De Principiis, Origène collega questo mistero della Scrittura all'economia generale della Provvidenza, ove tutto ha la sua ragione, ma che percepiamo poco a poco:

«Se in ciascuna delle cose scritte coloro che non sono istruiti non vedono subito il significato soprannaturale, non vi è nulla di sorprendente. Infatti, nelle opere della Provvidenza che raggiunge ogni angolo dell'universo, certe cose appaiono molto chiaramente come sue opere, altre sono così nascoste che sembrano dare adito di dubitare della Provvidenza di un Dio che dispone tutto con un'arte ed una potenza ineffabile... Ma come la Provvidenza non viene respinta, a causa delle cose che non sono comprese, da coloro che l'hanno riconosciuta una volta per tutte, così la divinità della Scrittura, che si estende alla sua totalità, non è rifiutata per il fatto che la nostra debolezza non può, in ogni passaggio, raggiungere la luce nascosta della dottrina contenuta in una lettera vile e senza valore» (IV, 1, 7).

Anche qui vi è nel pensiero di Origène un principio giusto, cioè che l'esegeta deve cercare il senso spirituale di molti passaggi oscuri della Scrittura. Ma compromette questo principio con l'affermazione che nella Scrittura *tutto* ha un senso figurato. È questo il punto di partenza di tutte le esagerazioni dell'allegorismo medievale.

La dipendenza da Filone appare, in terzo luogo, in certi procedimenti simbolici, come, ad esempio, per la simbolica dei numeri. Tuttavia qui c'è da fare un'osservazione. Vi è una simbolica dei numeri biblici che spesso è il senso letterale del testo, come l'uso del numero sette. È chiaro che esso ha un senso simbolico nella Bibbia, ad esempio nel racconto della creazione. Quando Origène scrive: «Il numero sei sembra essere quello del lavoro e dello sforzo ed il numero sette sembra contenere il riposo (ἀνάπαυσις)» (*Comm. Mt.*, XIV, 5), è certamente nella linea del senso stesso della Scrittura.

Ma quando, a proposito del numero cinquanta, della Pentecoste e del numero cento, che è quello della pienezza, scrive: «Bisognerebbe che coloro che trovano il riposo (ἀναπαυσομένος) nei nutrimenti di Gesù siano in

gruppi di cento, numero sacro e consacrato a Dio, a causa della monade, o di cinquanta, numero che contiene la remissione (ἀφεσέως) secondo il mistero del Giubileo, che aveva luogo ogni cinquant'anni, e della festa della Pentecoste» (*Comm. Mt.*, XI, 3), egli fa interferire una simbolica biblica giustificata ed una simbolica pagana. In effetti la cinquantina, sia nel Giubileo che nella Pentecoste annuale, è il simbolo del perdono (ἄφεσις) nell'Antico Testamento. E quando Origène trova questo nell'Evangelo stesso, forse non si inganna. Ma questo simbolismo autentico interferisce con un simbolismo esteriore ed estraneo al testo, quando attribuisce al numero cento il simbolo della perfezione. Qui infatti, con il Santo Centinaio, siamo in piena simbolica ellenistica (cfr. Ovidio, *Fasti*, III, 125). Pertanto, all'elemento biblico viene a mescolarsi una corrente che è quella della cultura del tempo.

Ora, è in Filone che si è operata questa fusione. La si ritrova successivamente in Clemente d'Alessandria, nel quale vi è tutta una simbolica dei numeri ispirata al pitagorismo (cfr. Delattre, *Un fragment d'arithmologie dans Clément d'Alexandrie,* Etudes sur la littérature pythagoricienne, pag. 231 e segg.). Arriviamo qui al centro del problema. Bisogna sciogliere questi fili ingarbugliati per discernere in Origène l'intenzione generale di una tipologia autentica e gli apporti culturali caduchi, perché troppo spesso si dà un giudizio d'insieme.

Più sottile è il discernimento delle interferenze nell'impiego di certe immagini, ove si vede lo scivolamento della simbolica semitica alla simbolica ellenistica. Sappiamo che il mare e il fiume sono sovente, per l'ebreo, figure della dimora del dragone e del dominio del male. È questa una simbolica concreta, che evoca il conflitto del Cristo e di Satana. Nella prospettiva filoniana, il mare resta l'elemento cattivo, ma diviene figura della «agitazione delle passioni», e il fiume dell'instabilità delle cose umane. Ora, è notevole che troviamo in Origène i due simbolismi giustapposti. Il mare è (*Comm. Mt.*, X, 12) «la vita degli uomini agitati ovunque sulla terra» e «la

montagna di iniquità, cioè Satana, è gettata nel mare, ossia l'abisso». Il fiume di Babilonia è il «fiume di questo secolo» (*In Ez. Hom.*, I, 5), e lo stesso fiume è quello «in cui è la tana del dragone» (*In Ez. Hom.*, XIII, 4). In questa dualità di immagini sono implicate due concezioni del male, come i cavalli evocano sia le passioni, secondo il mito platonico del Fedro (*In Jos. Hom.*, XV, 3), sia le potenze demoniache.

In quarto luogo, si può dire che ciò che Origène ha improntato a Filone è l'idea di cercare nella Scrittura un'allegoria delle realtà della vita morale. Questo appare, in particolare, nell'inizio delle *Omelie sulla Genesi*: l'intera creazione è un'allegoria dell'anima, il macrocosmo del microcosmo. L'uomo e la donna sono le due parti dell'anima. Se vanno d'accordo, generano dei figli, che sono i buoni impulsi. I pesci, gli uccelli, gli animali sui quali l'uomo regna, sono sia quel che procede dall'anima e dal cuore (gli uccelli), sia dai desideri corporali e dai moti della carne (pesci e animali) (*In Gen. Hom.*, I, 17). Tutto questo è ispirato a Filone (*Leg. All.*, II, 4, 11).

Ma anche qui bisogna precisare dov'è esattamente la deviazione. Il senso mistico dell'Antico Testamento è un senso legittimo e che rientra nella tipologia. Il genio di Origène è di averlo sviluppato per primo. Ma per far questo, egli ha spesso utilizzato l'allegoria morale filoniana, che vi ha mescolato degli elementi culturali artificiali. Origène ha potuto trasformare questa interpretazione morale in qualche cosa di completamente diverso. Essa gli è servita talvolta ad approfondire il senso mistico. Ma, separata da lui, è assolutamente inaccettabile.

Diamo degli esempi di questa deviazione. Filone conosce una trasposizione della storia dei patriarchi in allegoria della vita interiore: Abramo è l'anima che passa dal mondo delle apparenze a quello delle realtà; egli sposa dapprima Agar, che è la cultura umana (*De Congressu*, 4), poi Sara, che è la virtù perfetta. Isacco, il perfetto, colui che ha la grazia infusa (αὐτομαθής), sposa Rebecca, il cui nome significa ὑπομονή, *patientia* (*De Congressu*, 7). Che i matrimoni dei Patriarchi siano delle fi-

gure, l'idea ci può sembrare contestabile. Però tale idea è in San Paolo per Sara e Agar, e la ritroviamo in tutti i Padri dell'antichità. Ma in coloro che si ricollegano alla pura tradizione tipologica, essi sono figure del mistero del Cristo e della Chiesa.

Giustino scriverà: «*Nei matrimoni di Giacobbe, si effettua una certa economia, una predizione... Essi erano dei tipi di ciò che è stato compiuto nel Cristo. Lea, è il vostro popolo e la sinagoga; Rachele, è la nostra Chiesa*» (*Dial.*, CXXXIV, 2). E Ireneo ci dice ugualmente: «*Rachele prefigurava la Chiesa, per la quale il Cristo ha sofferto, lui che abbiamo già visto prefigurare in anticipo le cose future attraverso i suoi patriarchi e i suoi profeti*» (*Adv. Haer.*, 1045 B). Siamo qui nella grande tradizione ecclesiastica. Ma vediamo tutt'altra cosa in Filone. Vi è una trasposizione di questo figuratismo ecclesiologico a un allegorismo psicologico. Passiamo da una prospettiva storica cristiana, dall'αἰών, ad una prospettiva cosmica pagana, al κόσμος.

In Origène, esiste contemporaneamente l'eco delle due tradizioni. Abbiamo visto prima la tradizione catechetica, ma abbiamo visto anche la tradizione filoniana. Nella *VI Omelia sulla Genesi*, Origène scrive: «Per quanto riguarda Sara, il cui nome significa sovrana, penso che rappresenti la virtù» (VI, 1). Prendiamo di *De Abrahamo* di Filone: «*La donna, la virtù, si dice in ebraico Sara ed in greco sovrana, perché è alla virtù che conviene il comandare*» (99).

Nella *XI Omelia sui Numeri*, troviamo la simbolica filoniana di Giacobbe, figura di colui che progredisce, e di Israele, figura del perfetto (XI, 2)[7]. Citiamo qualche altro esempio. Gesù battezzato il quinto giorno del quarto mese dell'anno simbolizza i quattro elementi del corpo uniti ai cinque sensi dell'anima (*In Ez. Hom.*, I, 4). I quattro volti degli animali di Ezechiele sono le tre parti dell'anima e l'ἡγεμονικόν (*In Ez. Hom.*, II, 16). I cinque pani ed i due pesci della moltiplicazione dei pani, sono i

[7] Vedere anche *In Gen. Hom.*, XIV, 3; Lubac, pag. 232.

cinque sensi ed i due λόγοι (*Comm. Mt.*, XI, 1). Ecco l'esegesi filoniana in ciò che ha di assolutamente inammissibile e che, disgraziatamente, avrà una fortuna troppo grande nel medio evo. L'esempio classico che viene da Filone e che appesantirà la simbolica pasquale, è la comparazione della porta e delle architravi bagnate di sangue con le tre parti dell'anima.

Infine, un ultimo tratto che viene da Filone è la dottrina dei tre sensi della Scrittura, corrispondenti alle tre parti dell'uomo ed ai tre gradi della perfezione: «Occorre dunque inscrivere nella propria anima le parole della Scrittura in tre maniere: al fine che il semplice sia edificato con la lettera stessa della Scrittura – che è quello che noi chiamiamo il senso ovvio (πρόχειρον) –, che colui che è salito più in alto sia edificato con l'anima della Scrittura e che il perfetto lo sia con la Legge spirituale, che contiene l'ombra dei beni futuri. Infatti, come l'uomo è costituito di corpo, anima e spirito, così è anche la Scrittura disposta da Dio per la salvezza dell'uomo» (*De Principiis*, IV, 2, 4).

Le *Omelie sulla Genesi* mostrano questa classificazione messa in pratica. Riprendiamo, ad esempio, il tema del Diluvio: «L'arca che ci sforziamo di descrivere, era costruita a tripla volta. Tentiamo dunque, anche noi, di aggiungere alla doppia spiegazione che precede, una terza secondo il comandamento divino. La prima spiegazione era storica: posta alla base, era come il fondamento. La seconda, la spiegazione mistica, fu più elevata: era uno stadio superiore. Cerchiamo, se possibile, di unirvi una terza spiegazione: quella morale» (*In Gen. Hom.*, II, 6). La spiegazione storica giustificava le misure dell'arca attraverso la geometria egiziana. La spiegazione mistica mostra nell'arca il mistero del Cristo figurato: «Dopo di questo, è fatta menzione della lunghezza, larghezza ed altezza dell'arca, ed in tale occasione ci vengono dato dei numeri che sono accompagnati da grandi misteri. Ma prima di parlare dei numeri, vediamo che cosa significano lunghezza, larghezza e altezza. L'Apostolo, da qualche parte, parlando del mistero della croce

con una grande pienezza religiosa, usa queste parole: *"affinché conosciate la lunghezza, la larghezza e la profondità"*» (*In Gen. Hom.*, II, 5).

L'applicazione alla croce del testo di San Paolo, si trova già in Ireneo ed in Ippolito. Del resto, l'arca è una figura tradizionale della croce. Abbiamo qui il senso cristologico.

Origène passa infine al terzo senso: «Tentiamo dunque adesso di esporre il terzo senso, il senso morale. Se vi è qualcuno capace, malgrado la spinta del male ed lo straripamento dei vizi, di sottrarsi dalle cose fragili e caduche, costui costruisce nel suo cuore l'arca della salvezza; egli le dà, come lunghezza, come larghezza e come altezza, la fede, la carità e la speranza. La fede nella Trinità, egli la svolge durante la lunghezza della vita e l'immortalità; la larghezza della carità la stabilisce con i sentimenti di dolcezza e di carità; l'altezza della speranza la riporta alle realtà celesti, perché, se vive sulla terra, la sua dimora è nel cielo» (II, 6).

Questo è il senso morale. Esso dà la dimensione interiore e individuale del mistero, laddove il senso «mistico» ne dà il senso collettivo e universale. Non mi fermo all'interpretazione stessa. Nel suo contenuto, essa è del tutto autentica: il senso interiore, qui, non è un moralismo qualunque, ma è il mistero del Cristo nel suo aspetto interiore. Nella sua forma, però, essa è molto artificiosa e risente della deviazione filoniana che vuole che ogni dettaglio della Scrittura abbia un senso spirituale. Ora è ben poco verosimile che questo sia il caso delle dimensioni dell'arca.

Ma quello che ci importa qui è la classificazione. Essa è interamente determinata dalle concezioni spirituali ereditate da Filone. Si collega, infatti, alla divisione della vita spirituale in tre tappe: principianti (Abramo), avanzati (Giacobbe), perfetti (Isacco). Ciascuno dei sensi corrisponde ad una tappa della vita spirituale. Che questo corrisponda a dei modi diversi di esporre la Scrittura in vista del profitto spirituale, abbiamo visto Origène spiegarcelo. Non bisogna manifestarne le dottrine più

mistiche a chiunque sia. Ma, d'altra parte, questa prospettiva, vera spiritualmente, è falsa esegeticamente. In realtà, questi tre sensi non costituiscono una gerarchia. Vi è il senso letterale da un lato, il senso spirituale dall'altro, che è sia interiore che collettivo. Se vi è una gerarchia legittima esegeticamente, è piuttosto quella del senso letterale, del senso ecclesiale (collettivo o individuale) e del senso escatologico. Tocchiamo qui l'interferenza dei due schemi e la deformazione della sistematizzazione origenista.

D'altronde, Origène stesso non può attenersi a questa divisione. Egli ritorna a quella che proponiamo nel seguente testo delle *Omelie sul Levitico*: «Come le cose visibili e invisibili hanno una parentela fra loro, la terra e il cielo, l'anima e la carne, il corpo e lo spirito, e come il mondo è fatto della loro unione, così bisogna credere che la Scrittura è fatta di cose visibili e invisibili, cioè di un corpo apparente, la lettera, di un'anima, che è afferrata e compresa nella lettera, e di uno spirito (πνεῦμα), che contiene l'imitazione e l'ombra delle cose celesti. Dunque, invocando colui che ha dato alla Scrittura un corpo, un'anima e uno spirito, il corpo per coloro che ci hanno preceduti, l'anima per noi, lo spirito per coloro che erediteranno la vita eterna nell'eone futuro, cerchiamo non la lettera, ma l'anima nel presente, e se ne siamo capaci, ci eleveremo fino allo spirito nella comprensione dei sacrifici riportati dal testo» (*In Lev. Hom.*, V, 1; cfr. V, 5). Qui il corpo corrisponde al senso letterale, l'anima al senso ecclesiale (individuale o collettivo), lo spirito al senso escatologico. Si vede quello che hanno di artificioso queste classificazioni.

Alternativamente, Origène si fa trascinare dai punti di vista. Talora si mette nel punto di vista spirituale: il senso morale e il senso mistico diventano allora due momenti dell'itinerario dell'anima nella vita presente: così nell'*Omelia sui Numeri* (IX, 7) il senso morale è la disciplina dei costumi, il senso mistico è «il segreto dei misteri della saggezza e della scienza di cui si nutrono le anime dei santi». Talvolta, al contrario, l'aspetto indi-

viduale scompare e siamo in presenza di piani storici successivi. Così in un passaggio dell'*Omelia sul Salmo*, XXXVI, I, 1 (*P. G.*, XII, 1319), in cui Origène distingue, a fianco del senso morale, un senso mistico ed un senso concernente il ritorno del Cristo ove si tratta della profezia che riguarda le cose future.

Tutto questo ci mostra che la classificazione che egli cerca di imporre a partire da prospettive estranee alla Scritture, va in frantumi davanti alla diversità di questi sensi. Siamo dunque condotti a rifiutare come fittizia la classificazione teorica dei tre sensi che va a pesare così gravemente sull'avvenire, e ad attenerci all'opposizione tradizionale del senso letterale e del senso tipologico, comprendente questo molteplici aspetti che corrispondono ai diversi aspetti del Cristo totale.

III. ESEGESI GNOSTICA

Dopo l'esegesi ebraica e giudeo-ellenica, resta da dire una parola sull'esegesi gnostica e sull'influenza che ha potuto avere su Origène. Come la Miura Stange ha stabilito che nel *Contra Celsum* Origène, criticando Celso, condivide la sua visione delle cose, bisognerebbe mostrare come egli, scrivendo il suo *Commentario su San Giovanni* in cui critica, paragrafo per paragrafo, il *Commentario su San Giovanni* di Eracleone, che è il primo del genere, ne dipenda parzialmente. Perché vi è stata una esegesi gnostica considerevole, e, in particolare, sembra che su due punti Origène ne sia dipendente.

Il primo è nel fatto che gli gnostici hanno sviluppato l'interpretazione allegorica del Nuovo Testamento. Gli Ebrei non lo facevano – e a ragione. Il secondo è che Origène, con la sua sensibilità alle influenze, non è sfuggito all'influenza di questa esegesi, in modo che la sua interpretazione del Nuovo Testamento ne è marcata – e così, per contraccolpo, la sua esegesi dell'Antico.

In che cosa consiste questa esegesi gnostica del Nuovo Testamento? La questione è stata studiata da C. Barth, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentianischen Gnosis* (Leipzig, 1911). Non si tratta, come per Filone, di una trasposizione degli avvenimenti agli stati dell'anima, ma di un simbolismo ove gli avvenimenti, gli atti, il quadro della vita di Gesù appaiono come il simbolo di una storia celeste, quella degli eoni del pleroma, di cui la vita terrestre di Gesù è come una replica inferiore.

Siamo nella linea di un esemplarismo platonico, ma con la differenza che quello che è riflesso nel mondo sensibile non sono degli immobili archetipi, delle idee eterne, ma un dramma celeste di cui il dramma terrestre non è che l'ombra. Conosciamo questa esegesi, al di fuori di Eracleone, attraverso le *Eclogæ propheticæ* e gli *Excerpta ex Theodoto* di Clemente d'Alessandria, le citazioni di Ireneo nell'*Adversus hæreses*, la *Lettera a Flora* di Tolomeo.

Questa esegesi ha agito su Origène? Prendiamo il testo di Eracleone su San Giovanni. *Giovanni*, II, 2, riporta che il Cristo discese a Cafarnao. Eracleone dichiara che «*è l'inizio di una nuova economia, poiché la parola* κατέβη *non è stata impiegata per caso. Con Cafarnao sono designate le parti inferiori del mondo, la materia verso la quale egli è disceso. E poiché questo luogo non era propizio, si dice che nulla egli vi abbia compiuto o detto*» (*Comm. Joh.*, X, 11). Origène si solleva vivacemente contro questa esegesi dichiarando che, in altri passaggi dell'Evangelo, Gesù ha fatto dei miracoli a Cafarnao. Ma un po' più in alto, egli commenta lo stesso passaggio e scrive: «Bisogna cercare perché essi non entrano a Cafarnao, né vi salgono, ma vi discendono. Guarda se in questo punto non si debbano intendere, per fratelli di Gesù, le potenze che sono discese (συνκαταβεβηκυιῶν) con lui, che non sono state chiamate alle nozze per le ragioni che abbiamo detto, ma che, essendo inferiori a coloro che sono chiamati discepoli del Cristo, siano aiutate nelle cose più basse e in un'altra maniera. Quelli che so-

no chiamati *"Cafarnao"* non sembrano ricevere presso di loro un lungo soggiorno di Gesù e di coloro che erano discesi con Lui: essi non vi si fermano che pochi giorni. Infatti il *"campo della consolazione"* (Cafarnao) inferiore non riceve l'illuminazione di numerose dottrine» (*Comm. Joh.*, X, 9).

Vediamo qui il metodo d'interpretazione di Origène. I luoghi sono la figura di stati spirituali. Salire e discendere corrispondono a dei processi spirituali. Le differenti categorie di persone rappresentano dei gruppi spirituali. Questo può segnare solamente una trasposizione alla vita spirituale dei gesti visibili del Cristo nell'Evangelo, cosa che è perfettamente legittima. Quando Origène ci mostra le guarigioni corporali del Cristo, figura di guarigioni spirituali, o quando ci mostra nella Maddalena ai piedi di Gesù la figura dei principianti, e in Giovanni che riposa sul petto di Gesù quella dei perfetti, questa «contemplazione» è del tutto giustificata, e, nel caso di San Giovanni, è nello spirito stesso del testo.

Ma qui intravediamo qualcosa di più. I fratelli di Gesù figurano delle δυνάμεις. La discesa è una figura dell'Incarnazione in cui il Verbo è accompagnato dai suoi fratelli, da angeli che sono discesi con lui, secondo una dottrina familiare a Origène. Per conseguenza, la scena dell'Evangelo diviene figura di questa discesa celeste. Siamo molto vicini al metodo di Eracleone, sebbene esso sia trasposto dalla dottrina del Pleroma a quella dell'Incarnazione.

Passo sopra all'interpretazione che Eracleone dà circa la salita di Gesù a Gerusalemme, dei mercanti scacciati dal Tempio. Arrivo, dopo l'episodio della Samaritana, ad una seconda venuta del Cristo a Cafarnao: «*Ora vi era un funzionario reale* (βασιλοκός) *il cui figlio era malato*». Eracleone vede in questo funzionario il Demiurgo, che ha un potere imperfetto sui suoi sottoposti: «*Quanto al fatto che il suo regno è piccolo e temporaneo, egli è chiamato* βασιλοκός *come una specie di piccolo re sotto il grande re, stabilito per un piccolo regno*. Circa suo figlio, che è nella città di Cafarnao, egli vi vede *colui che è*

in un luogo inferiore, il lùogo intermedio (μεσότης), *vicino al mare, cioè vicino alla materia*» (XIII, 60). Tutto questo è interessante come esposizione della gnosi. Il Demiurgo è un Dio inferiore. Il luogo dell'ambiente è anche un'espressione gnostica. È quello che separa il pleroma dalla materia, figurata dal mare.

Ora, leggiamo in Origène: «Bisogna considerare se il βασιλοκός non sia la figura di una potenza fra quelle che governano questo secolo (ἄρξοντες τοῦ αἰῶνος); se suo figlio non sia l'immagine di coloro che sono sotto la sua potenza, se la malattia non sia la disposizione cattiva, contraria alla volontà dell'arconte, e Cafarnao l'immagine del luogo ove dimorano coloro che gli sono sottomessi. Perché, se gli uomini possono fare penitenza e passare dall'incredulità alla fede, esiteremo a dire la stessa cosa delle potenze? Per me, penso che alla venuta del Cristo è accaduta qualche cosa a questi arconti, ove essi sono cambiati in meglio, in modo che delle città intere e delle razze hanno ricevuto le cose del Cristo meglio che molti [uomini]» (*Comm. Joh.*, XIII, 59).

Abbiamo la prospettiva di una storia angelica che duplica la storia umana, prospettiva di cui vedremo l'importanza nel sistema di Origène, ma che, dal punto di vista del modo di interpretare la scena della guarigione del figlio del funzionario, somiglia singolarmente a Eracleone.

Questo metodo, che vede negli avvenimenti temporali dell'Evangelo l'immagine di avvenimenti compiuti nel mondo degli spiriti, rappresenta un tipo di esegesi particolare, che non è né rabbinica né filoniana, che non si collega alle esegesi degli autori cattolici, ecclesiale o escatologica, e che bisogna chiamare esegesi gnostica. Tale esegesi occupa un posto importante nell'opera di Origène. È quella che per lui rappresenta il senso più nascosto della Scrittura. Ed è, al tempo stesso, quella che ci sembra la più sconcertante, perché è attraverso essa che egli ritrova tutto il suo sistema teologico, in ciò che è più contestabile, nella Scrittura. Siamo al punto di giunzione dell'esegesi e della sistematica, al punto in cui l'e-

segesi di Origène non è più esegesi di Chiesa, ma scoperta del proprio sistema nella Scrittura, vale a dire che qui egli cade sotto il colpo delle condanne di Ireneo e delle proprie, quando biasima l'esegeta che espone le sue idee personali e non quelle della Chiesa. Esegesi che non è gnostica nel senso in cui la gnosi è un sistema definito, ma che è gnostica per il metodo[8].

A questa esegesi Origène ha attribuito tanta importanza da consacrarle i capitoli essenziali del suo Libro IV del *De Principiis*, quelli che trattano della νόησις della Scrittura. Origène inizia con lo spiegare che sulla terra vi è una razza eletta da Dio, che è Israele; che questa razza occupa una terra, la Giudea, la cui capitale è Gerusalemme e che è circondata da altre città. Questa Israele, questa Giudea, questa Gerusalemme sono figure di una razza di anime, di una Gerusalemme celeste, che è la metropoli delle città celesti nella Giudea Celeste (IV, 3, 8).

Se è così, le profezie che concernono l'Egitto o gli Egiziani o Babilonia, non devono essere intese in riferimento a questo Egitto terrestre, o ad una Babilonia, una Tiro e una Sidone terrestre. E Origène qui fa allusione alla profezia di *Ezechiele* sul principe di Tiro (XXVIII, 13): «Non è un uomo che è detto essere caduto dal cielo, né che è stato Lucifero, né che è sorto all'aurora». E continua: «Bisogna vedere se non si possa comprendere in maniera più profonda che, come c'è una Gerusalemme e una Giudea celeste ed una razza che abita evidentemente in quello che si chiama Israele, così è possibile che vi siano dei paesi vicino a questo che sono chiamati Egitto, Babilonia, Tiro o Sidone e che gli arconti e le anime di questi luoghi siano chiamati Egiziani, Babilonesi, Tirii, Sidonii. E dai luoghi che essi abitavano, infatti, a causa della condotta che vi hanno tenuta, sembra essersi verificata una cattività, per la quale si dice che sono discesi dalla Giudea, cioè dai luoghi migliori e superiori, o che sono stati dispersi in certe altre nazioni» (IV, 3, 9).

8 Questa accusa era lanciata contro Origène mentre era ancora vivo. Egli se ne giustifica a più riprese (*In Ez. Hom.*, II, 3).

Le ultime righe ci accostano subito a Eracleone ed al Commentario su San Giovanni. Potevamo fin qui pensare di essere in una prospettiva tipologica ove la Gerusalemme ebrea figurava la Gerusalemme escatologica, già presente in mistero nella Chiesa. Ma le ultime righe ci mostrano che non è così. Quello che la storia di Israele figura non è la Chiesa a venire, è il mondo angelico con le sue guerre, la sua cattività, la sua dispersione, la sua caduta, di cui la cattività di Babilonia è l'immagine. E ritroviamo, in particolare, la parola chiave di questa parte, la discesa, la κατάβασις, che mostra che non siamo nel mondo della storia, dell'attesa, ma delle discese e delle ascese fra il mondo degli angeli e il mondo della materia.

Questa impressione si conferma se continuiamo: «Forse, infatti, come coloro che lasciano questo mondo a causa della comune morte, e a seconda dei loro atti e dei loro meriti, a seconda di quello di cui sono stati giudicati degni, sono suddivisi gli uni in un luogo chiamato inferno, gli altri in un altro che è chiamato il seno di Abramo, ed in diversi luoghi e dimore, così ugualmente morendo, per così dire, lassù, essi discendono dai luoghi superiori a questo inferno. In effetti, l'inferno al quale le anime dei morti sono condotte venendo da qui, è chiamato dalla Scrittura, penso a causa di questa distinzione, inferno inferiore. Dunque ciascuno di coloro che discendono sulla terra, secondo i propri meriti o il posto che occupava lassù, è posto in questo mondo in differenti luoghi, nazioni, stati di vita, in modo che accade talvolta che un Israelita discenda fra gli Sciti o che un povero Egiziano sia condotto in Giudea.

«Da qui ne consegue che le profezie che sono pronunciate sui diversi popoli devono essere riferite piuttosto alle anime ed alle loro diverse dimore celesti. E, ugualmente, le storie degli avvenimenti che si dice siano accaduti alla razza di Israele o a Gerusalemme, sotto gli attacchi di questa o quella nazione, devono essere esaminate e approfondite, perché per la maggior parte non sembrano delle realtà compiute corporalmente, e corri-

spondono meglio a queste razze di anime che abitavano, e si crede che abitino ancora adesso, in questo cielo di cui è detto che passerà» (IV, 3, 10).

Si può vedere la trasformazione che è qui operata. Gli avvenimenti della storia ebrea, invece di essere la prefigurazione della Gerusalemme futura, per una specie di capovolgimento sono l'immagine di una storia anteriore e superiore, il riflesso e il risultato di una storia celeste passata invece della prefigurazione e preparazione di una storia celeste a venire. Costatiamo la sovversione che il pensiero gnostico ha fatto subire sia all'esegesi che alla teologia di Origène. Questo pensiero, Origène lo sviluppa ancora su numerosi punti. Egli mostra che «dei misteri sono nascosti sotto le storie apparenti degli Ebrei, sotto il fatto che alcuni in Egitto e in Babilonia sono umiliati e sottomessi a dei padroni, mentre altri, in questi stessi luoghi di cattività, sono considerati illustri e grandi, al punto da ottenere potenza e dominio e da essere stabiliti per governare i popoli» (IV, 3, 11). È la storia di Giuseppe, che è la figura degli angeli delle nazioni. «Molte cose sono infatti nascoste nella Genesi riguardo alle diverse razze di anime». Così, in questa discesa in Egitto di settanta anime (*Deut.*, X, 22) o «nella discesa (κάϑοδος) dei santi patriarchi in Egitto, cioè in questo mondo» (IV, 3, 11).

Un esempio preciso ci mostrerà in che cosa questa esegesi gnostica differisce dall'esegesi tradizionale. È quello dell'interpretazione delle parabole. Qui troviamo in Origène l'eco di interpretazioni tradizionali che ci fanno risalire ad una tradizione primitiva. Egli, del resto, afferma formalmente questa tradizione a proposito della parabola del buon Samaritano: «Uno degli anziani (*quidam de presbyteris*), volendo interpretare la parabola, diceva che l'uomo che discende [da Gerusalemme a Gerico] è Adamo, Gerusalemme è il Paradiso, Gerico è il Mondo, i ladri sono le potenze nemiche, il sacerdote è la legge, il levìta è i profeti, il Samaritano è il Cristo, le ferite sono la disobbedienza, la bestia da soma è il corpo del Cristo, la locanda che riceve tutti coloro che vogliono en-

trare è la Chiesa, la promessa del Samaritano di tornare è la seconda venuta del Cristo» (*In Luc. Hom.*, XXXIV).

L'interpretazione che Origène ci fornisce come proveniente dagli «anziani», la ritroviamo precisamente in Ireneo, del quale sappiamo quanto sia grande la dipendenza nei confronti dei Presbiteri, cioè dell'ambiente dei primi discepoli ebrei del Signore (*Adv. hær.*, III, 17, 3). D'altronde, la riscontriamo altrove in Origène: «La storia dell'uomo che discende da Gerusalemme a Gerico e cade sui briganti, è senza alcun dubbio la figura di Adamo decaduto dal Paradiso nell'esilio di questo mondo» (*In Jos. Hom.*, VI, 4). «Gerico è il simbolo di questo mondo. Adamo, cioè l'uomo, che discende da Gerusalemme a Gerico, cade sui briganti» (*Comm. Mt.*, XVI, 9).

Abbiamo dunque qui una tradizione primitiva, ecclesiastica, che risale senza dubbio ai discepoli del Signore, e forse al Signore stesso. Almeno una parabola è stata da lui spiegata agli apostoli, e la sua interpretazione somiglia singolarmente a quella del nostro presbitero: è quella della zizzania: «Colui che semina è il Figlio dell'uomo, il campo è il mondo, la buona semenza sono i figli del regno, la zizzania sono i figli del maligno, il nemico è il diavolo, i mietitori sono gli angeli» (*Mt.*, XIII, 37-39)[9].

Ma a fianco di questa esegesi tradizionale, troviamo in lui un'esegesi gnostica delle parabole. Ed accade che in un caso privilegiato, quello della parabola dei lavoratori della vigna, abbiamo la fortuna che Origène ci dia, successivamente, un'interpretazione «presbiterale», poi filoniana ed infine gnostica: «Guarda se puoi dire che la prima categoria è quella che ha avuto il suo inizio con la creazione del mondo e di Adamo; infatti il padre di famiglia è uscito il primo mattino e, per così dire, ha assunto Adamo ed Eva per far loro coltivare la vigna della religione; il secondo gruppo è quello di Noè e della sua

[9] Origène scrive altrove: «Gli evangelisti non hanno scritto la spiegazione che dà Gesù della maggior parte delle parabole» (*Comm. Mt.*, XIV, 12). Si può avere qui una tradizione orale.

alleanza; il terzo è quello di Abramo, con il quale è inteso che bisogna contare gli altri patriarchi fino a Mosè; il quarto è quello di Mosè, dell'economia dell'Egitto e della Legislazione del deserto; l'ultimo è quello della parusia del Signore che arriva verso l'undicesima ora. Ora, è un solo Padre di famiglia che è uscito tante volte quante ne dice la parabola, cioè cinque, e che è venuto per le cose di qui, alfine di inviare nella vigna dei lavoratori che non si lasciano confondere e che dispensano fedelmente la parola della verità, ed è un solo Cristo che, avendo più volte accondisceso agli uomini, ha sempre disposto le cose dell'alleanza dei lavoratori» (*Comm. Mt.*, XV, 32). È questa un'interpretazione di tipo presbiterale, che del resto rappresenta indubbiamente il senso letterale della parabola.

Successivamente, in un passaggio molto curioso, Origène ci mostra in queste cinque vocazioni, le cinque tappe della vita spirituale, corrispondenti alla gerarchia dei sensi spirituali: «Il tatto corrisponde alla prima alleanza, perché la donna ha detto al serpente ciò che le aveva detto Dio: *Non toccherete di questo albero*; l'odorato corrisponde alla seconda, a causa di queste parole di Noè: *Dio ha respirato un odore di soavità*; il gusto è designato in Abramo che, quando ricevette gli angeli alla sua tavola, offrì loro dei pani cotti sotto la cenere; l'udito corrisponde a Mosè, quando la voce di Dio si fece udire dal cielo; la vista, che è il più nobile di tutti i sensi, si riferisce alla venuta del Cristo, quando essi videro il Cristo con degli occhi felici» (XV, 33). Qui, il punto di vista ellenistico, filoniano dei cinque sensi viene ad interferire con il simbolismo biblico e suggerisce un'interpretazione morale assai artefatta.

All'interpretazione di tipo morale (e filoniano) segue allora un'interpretazione di tipo anagogico (e gnostico), in cui Origène ritrova nella Scrittura le sue teorie sulla vita anteriore delle anime e del mondo angelico: «Qualcuno chiederà perché non è soltanto agli oziosi, ma anche a coloro che sono stati in piedi tutto il giorno, cioè durante tutto il tempo che precede l'undicesima ora, che

il padrone uscendo dice, verso l'undicesima ora: *Perché state in ozio tutta la giornata?* Io intuisco che vi è una dottrina segreta, relativa all'anima, nascosta qui, quando è detto che essi non facevano nulla per tutta la giornata fino all'undicesima ora, volendo, come affermano, coltivare la vigna e dicendo che nessuno li ha assunti... Infatti, se l'anima è creata contemporaneamente al corpo, come possono essere stati in ozio per tutta la giornata (cioè durante la totalità del tempo)? Che coloro ai quali questa idea dispiace ci dicano qual è questo tempo e quali sono queste ultime vocazioni» (XV, 35).

E Origène espone la sua dottrina: egli osserva che vi sono dei luoghi fuori dalla vigna, e si domanda se questo luogo non sia quello delle anime non ancora inviate nei corpi: «Coloro che dicono: *Non siamo stati assunti*, hanno dunque una buona scusa, poiché meritano che gli si dia loro il salario di tutta la giornata. Così il padrone li ha assunti ed ha fatto rifluire il salario di tutta la giornata, poiché essi sono rimasti pazientemente in piedi tutto il giorno ed hanno atteso che li si venisse ad assumere alla sera» (XV, 35). Essi sono dunque pagati per primi per aver pazientemente atteso[10].

Ma Origène vede bene che cosa questo senso può avere di traumatizzante, e termina con un'esegesi più semplice, che applica la parabola alla vita della Chiesa: «Dopo aver detto queste cose sulla parabola che stiamo spiegando, ecco che cosa ci viene ancora in mente, che può essere utile a coloro che sono troppo colpiti dall'interpretazione più profonda e più segreta (ἀπορρητοτέρα). Diremo allora che il giorno è tutta la vita dell'uomo. Coloro che sono chiamati già dall'infanzia a lavorare al servizio del regno di Dio, sono coloro che sono assunti all'aurora dal padre di famiglia. Coloro che hanno incominciato a servire Dio nella loro giovinezza sono i lavoratori della terza ora» (XV, 37). La stessa cosa è per gli

10 Nell'interpretazione della parabola del Buon Samaritano, Origène, dopo aver citato l'esegesi presbiterale, la modifica nelle sue vedute: l'albergatore è l'angelo (*In Luc. Hom.*, XXXIV).

altri gruppi. E poiché viene tenuto conto del loro zelo e non del tempo, essi hanno la medesima ricompensa. «In questa interpretazione, la vigna è la Chiesa di Dio; il mercato e ciò che è fuori dalla vigna è quello che è fuori dalla Chiesa».

Questo esempio privilegiato ci mostra come, nell'opera di Origène, possono essere giustapposti dei tipi diversi di esegesi. Bisogna dunque rinunciare all'idea di stabilire l'unità della sua ermeneutica, e discernere piuttosto i filoni autentici dalle correnti estranee che vi si sono mescolate.

Libro Terzo

IL SISTEMA DI ORIGÈNE

La dottrina biblica di Origène è stata oggetto di pochi lavori e quindi affrontiamo dei temi male esplorati. È il contrario per il suo sistema teologico, che è la parte della sua opera più studiata, e il rimprovero che si deve fare alla maggior parte dei lavori che trattano il nostro autore, quelli di De Faye, di Koch, di Cadiou, è di trattare esclusivamente di essa. Noi ci siamo sforzati di mettere in risalto gli altri aspetti di Origène, la sua vita di predicatore e di catecheta, la sua scienza biblica, e studieremo la sua mistica.

Il suo sistema teologico non è che un aspetto di questa personalità così ricca, ma è un aspetto capitale. Origène è il primo dei grandi teologi, perché è il primo ad aver fornito un tentativo di interpretazione coerente dell'insieme del Cristianesimo. Il *De Principiis* è la prima delle Summe, prima di Giovanni Damasceno e prima di Tommaso d'Aquino.

Il sistema di Origène è il dato rivelato presentato nella prospettiva di una certa problematica, quella del medio platonismo. Come ogni teologia, comprende dunque due aspetti: uno è il mistero cristiano, l'altro è una certa struttura razionale. Numerosi interpreti di Origène hanno preteso che il suo sistema fosse in realtà un sistema filosofico platonico, in cui l'elemento propriamente cristiano era stato eliminato. Così De Faye, negando che egli abbia una teoria della redenzione; così Koch, contestando che la sua concezione della salvezza sia quella di

Paolo e vedendovi un puro idealismo; così Molland, negando la sua escatologia.

Da tutto questo, sembrerebbe che il sistema di Origène sia una branca del platonismo. Origène stesso risponde in anticipo a queste interpretazioni. Il *De Principiis* inizia con un'esposizione del contenuto della «tradizione apostolica», alla quale Origène afferma di aderire pienamente. Questa preziosissima professione di fede comprende l'affermazione del Dio unico, creatore di tutte le cose (*De Principiis*, Prefazione, 4); del Cristo, nato dal Padre prima di ogni creatura, che ha rivestito un corpo simile al nostro, che è veramente morto e resuscitato; dello Spirito Santo, associato alla dignità del Padre e del Figlio. Questa professione di fede comprende ancora l'esistenza dell'anima, il giudizio, la resurrezione, la libertà, l'esistenza dei buoni e dei cattivi angeli, la creazione del mondo nel tempo, l'ispirazione della Scrittura, il suo senso spirituale. Tutto ciò costituisce un corpo di verità tradizionale, deposito della fede della Chiesa, che per Origène è l'essenziale.

Ma, da una parte, questo dato rivelato ha bisogno di essere precisato. Del resto, a fianco di queste verità sicure, che siano direttamente rivelate o che siano definite dalla tradizione della Chiesa, vi è un certo numero di questioni che al tempo di Origène sono aperte, sulle quali la Scrittura non si spiega chiaramente e su cui i teologi possono discutere. Origène ne indica qualcuna, di cui alcune possono stupirci, ma che ci aiutano a fissare lo stato dello sviluppo del dogma in quest'epoca.

Vi è la questione di sapere se lo Spirito Santo è generato (γενητός) o ingenerato (ἀγένητος); se l'anima trae la sua origine dalla trasmissione del seme o se ha un altro inizio, e se questo inizio è generato o ingenerato (ἀγένητος). Nella predicazione della Chiesa non si vede chiaramente che cosa c'è stato prima di questo mondo e che cosa ci sarà dopo (7); o ancora, quando gli angeli sono stati creati, qual è il loro numero e la loro condizione. Non vi sono tradizioni sul problema di sapere se il sole, la luna e gli altri viventi hanno un'anima (10).

Di conseguenza, l'atteggiamento di Origène sarà duplice. Da una parte, egli aderisce alla fede tradizionale; ma, dall'altra, «propone» delle opinioni che cercano di spiegarla. Queste opinioni egli le propone γυμναστικῶς, a titolo di esercizio, insistendo sul loro carattere personale e quindi sulla completa libertà di accettarle o di respingerle. Potremo constatare che le questioni sulle quali insiste di più saranno precisamente queste: problema dell'origine dell'anima, problema dell'angelologia, problema delle fini ultime. Su tutte tali questioni, egli propone delle soluzioni, attendendo che la Chiesa abbia definito i punti dogmatici. Per risolvere questi punti in particolare, farà appello alla filosofia del suo tempo, ma sottomettendola sempre al criterio superiore della Parola di Dio.

Detto questo, come affrontare lo studio del suo sistema? Si potrebbe concepire l'esposizione della dottrina di Origène considerando successivamente i diversi aspetti del dogma cristiano e cercando di vedere che cosa ne ha pensato. È quello che fanno De Faye e Denis. Ma questo metodo ha l'inconveniente di non mettere in rilievo ciò che costituisce l'unità del pensiero di Origène. Il merito del libro di Hal Koch è di aver evidenziato l'intuizione centrale del sistema, che la dottrina della *Pronoia* e della *Paideusis*, della Provvidenza educatrice. Attraverso questa, Origène si colloca nella problematica del suo tempo.

Infatti abbiamo visto, a proposito dell'ambiente filosofico, che il problema della Provvidenza è il centro del pensiero e della religione del II e III secolo. Le grandi opere teologiche che precedono Origène sono ugualmente imperniate su questa nozione. È sufficiente citare la dottrina del Logos di Giustino, la teologia di Clemente, e soprattutto la concezione del Cristianesimo di Ireneo. Così la dottrina di Origène continua quella di questi dottori e, come la loro, esprime il dogma cristiano in funzione dell'ottica del suo tempo. L'errore di Koch è solamente di aver creduto che, pertanto, Origène non fosse che un filosofo. Origène non ha improntato la sua concezione della Provvidenza ad Albino, ma ha sottolineato nel Cristianesimo quello che corrisponde alla concezio-

ne filosofica della Provvidenza, come facciamo noi oggi esponendo il dogma del Corpo mistico, non improntandolo a Karl Marx, ma mettendo in evidenza quello che, nel Cristianesimo, risponde a Karl Marx.

Tuttavia la Provvidenza non è la sola questione che è al centro del pensiero di Origène. Una seconda dottrina gli è stata imposta, non dalla problematica generale del suo tempo, ma dalla lotta contro gli avversari che incontriamo dappertutto in quell'epoca, gli gnostici: questa dottrina è quella della libertà umana. Questo aspetto è stato messo molto bene in rilievo da René Cadiou nel suo *Introduction au système d'Origène*: «La libertà – scrive (pag. 39) – diviene la legge più generale dell'universo». Non si tratta, infatti, solamente del problema di saper come conciliare la libertà umana con la prescienza divina, come se lo chiederebbero i filosofi del nostro tempo. Origène va molto più lontano. Gli gnostici affermano che gli esseri creati hanno delle «nature» (φύσεις) differenti, spirituali, psichiche, materiali, che costituiscono la gerarchia degli esseri e che sono sia inalienabili che inacquistabili, totalmente indipendenti dalla libertà e corrispondenti a delle creazioni diverse.

È contro questa concezione che si definisce il pensiero di Origène. Egli combatte spesso la teorie delle φύσεις gnostiche (*Comm. Mt.*, X, 11; P. G., 860 B; *Comm. Joh.*, II, 23; XX, 17; XXVIII, 21). E poiché queste φύσεις nello gnosticismo costituiscono il mondo delle essenze, egli è portato a combattere l'idea di essenze diverse, di nature necessarie. Per lui, è la libertà a determinare l'essenza, e non ho bisogno di segnalare quanto questa teoria sia moderna. Alla partenza non esistono che due realtà: il Dio trinitario e delle libertà, delle persone spirituali, tutte uguali. Queste libertà non sono determinate da alcuna natura, ma sono loro a determinare le proprie nature attraverso le proprie libere scelte. Quello che le distingue da Dio è la loro mutabilità.

Così Origène – e questa è la caratteristica di un grande sistema – riconduce tutto il suo pensiero a due dati: una Provvidenza benefica, delle creature libere. Nella

sua dottrina, assolutamente tutto deriverà da questi due princìpi. Le persone spirituali, essendo libere e mutevoli, saranno capaci di decadimento e infatti cadranno. L'universo sarà una conseguenza di questa caduta, una sistemazione in funzione dei diversi gradi di decadimento. Tutta la storia mostrerà allora come Dio, rispettando queste libertà, cioè non agendo mai per contrasto ma per persuasione (παίδευσις), potrà ricondurre, attraverso innumerevoli eoni, la totalità della creazione spirituale alla sua unità primitiva, com'era all'inizio, in modo da restaurarla totalmente. Quando tutti i λογικοί saranno sottomessi nuovamente al Λόγος, quest'ultimo porterà la loro sottomissione al Padre.

Tale è la prospettiva generale di questa costruzione, grandiosa e semplice ad un tempo. All'interno di questa prospettiva, ove si riconoscono dei tratti platonici come quello della preesistenza di un mondo celeste delle anime, ma di cui si noterà che mira a colmare le lacune che restavano aperte a quell'epoca, vedremo inserirsi i primi frammenti di sintesi teologica costituiti prima di Origène. Li abbiamo visti elaborarsi nel corso del II secolo. Il primo è la teologia del Logos, primo sforzo di riflessione trinitaria, ove il Logos è concepito innanzitutto nella sua relazione con il Cosmo. In Origène la teoria del Logos è molto ricca, ma poco originale nei suoi princìpi, collegandosi completamente alla tradizione anteriore. Essa corrisponde ad una concezione della storia della salvezza individuale o collettiva come assimilazione progressiva dell'uomo al Logos, ad immagine del quale è stato creato.

Il secondo tema è quello della redenzione vista come vittoria sulle potenze. Questo aspetto è quasi totalmente misconosciuto dai commentatori di Origène. Infatti egli li mette in difficoltà nella sistematizzazione che vogliono fare del suo pensiero. Tuttavia, in lui è fondamentale. Ed è ancora un retaggio della tradizione del II secolo, di cui abbiamo visto l'importanza in Giustino, Atenagora o Taziano. In Origène è in rapporto con lo sviluppo dell'angelologia.

Nella nostra esposizione, seguiremo le grandi tappe dello sviluppo del piano provvidenziale, osservando che questa concezione del Cristianesimo come storia santa è profondamente biblico. Studieremo innanzitutto l'origine del mondo a partire dalla caduta delle creature spirituali preesistenti dopo il Logos. Poi considereremo l'intervento del Logos nel mondo con la sua discesa fra gli uomini e la sua vittoria sulle potenze.

Infine, studieremo la restaurazione progressiva di tutta la creazione spirituale attraverso gli eoni successivi. Strada facendo, incontreremo i diversi problemi che Origène affronta. Ma è importante constatare che egli li affronta indirettamente rispetto a questa prospettiva pedagogica, ed è così che avremo più possibilità di penetrare il loro vero senso.

Per lo studio del sistema di Origène l'opera centrale è, naturalmente, il *De Principiis*. Tale opera comprende quattro parti: Dio e le creature spirituali, la caduta e il mondo, la libertà e la restaurazione, la Scrittura. Ne seguiremo le grandi divisioni. Dopo il *De Principiis*, i lavori più importanti sono i primi libri del *Commentario su San Giovanni*, in particolare per quanto concerne la dottrina del Logos, il *Commentario su San Matteo*, il *Contra Celsum*, il *Trattato della Preghiera* (*De Oratione*), le *Omelie su Geremia*. Altrove, Origène si mantiene generalmente sul piano della fede comune e fa soltanto delle allusioni passeggere alle proprie teorie. I *Commentari su San Giovanni* e *su San Matteo* saranno particolarmente preziosi per verificare il testo latino del *De Principiis*, ove possiamo sempre sospettare Rufino di aver addolcito il suo autore[1].

1 De Faye, *Origène*, III, «La Doctrine»; Denis, *La Philosophie d'Origène*; Hal Koch, *Pronoia et Paideusis*, Cadiou, *Introduction au système d'Origène*; Culmann, *La pensée d'Origène*; H.-Ch. Puech, *La théologie trinitaire d'Origène*; David Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, pp. 275-325.

Capitolo I

COSMOLOGIA

Il mondo si presenta a Origène come comprendente una grandissima varietà di condizioni: «In questo mondo, certi esseri sono chiamati supercelesti (ὑπερουράνια), cioè stabiliti in dimore felici e rivestiti di corpi celesti e luminosi; e fra di essi vi sono numerose differenze: l'Apostolo stesso dice che una cosa è la gloria del sole, un'altra la gloria della luna, un'altra ancora la gloria delle stelle e che *"ogni stella differisce dall'altra in luminosità"*.

«Altri esseri sono chiamati terrestri e fra loro, cioè fra gli uomini, la differenza non è piccola: gli uni sono barbari, gli altri greci; gli uni civilizzati, gli altri selvaggi; certi, sin dalla loro nascita, sono di bassa condizione, in stato servile e ricevono un'educazione da schiavi e sono sottomessi a dei padroni, a dei prìncipi o a dei tiranni, altri ricevono un'educazione da uomini liberi; certuni hanno buona salute, altri sono infermi sin dall'infanzia. Vi sono, d'altronde, delle potenze invisibile alle quali è stata affidata la cura di governare le cose della terra; ed anche fra esse vi è non poca differenza. Quanto agli animali senza parola (*muta* = ἄλογοι), agli uccelli ed ai pe-

sci, è inutile impostare delle questioni al loro riguardo, poiché non devono essere considerati come fini a se stessi (*principalia* = ἡγουμένως), ma come relativi (*consequentia* = ἀκολούθως)» (*De Principiis*, II, 9, 3).

Questo testo del *De Principiis* ci fornisce il punto di partenza della speculazione di Origène: la constatazione empirica dell'ineguaglianza delle condizioni delle creature spirituali. Possiamo notare, già dall'inizio, due tratti. Da una parte, per lui non esistono veramente che le persone spirituali: esse sole sono create *principaliter* (cfr. I, 2, 2). Il suo universo è un mondo di libertà. Il resto ha un'esistenza secondaria. D'altro canto, vediamo che il mondo delle creature spirituali contiene tre categorie principali: gli abitanti della regione che è al di sopra del cielo, cioè gli astri; gli abitanti della terra, che sono gli uomini di diverse condizioni; infine le potenze buone o cattive che presiedono alle cose umane. Tutto questo, Origène lo propone γυμναστικῶς: infatti abbiamo visto che questi problemi rientrano nelle questioni discusse. Tuttavia essi ci mettono in una visione del Cosmo che è quella del medio platonismo, particolarmente di Albino.

Ora, questo Cosmo «variato» pone degli interrogativi. Tutto è stato fatto da Dio. Di conseguenza, in ciò che è stato fatto non vi è nulla di ingiusto né di fortuito (II, 9, 4). Ma questa infinita varietà di esseri, come può essere ritenuta interamente giusta? Tutto ciò, dice Origène, sicuramente non si può spiegare con l'intelligenza e la parola umana, ma bisogna invocare supplicando il Verbo stesso, saggezza e giustizia, che è il Figlio unico di Dio, affinché, attraverso la sua grazia che si spande sui nostri sensi, si degni di illuminare le cose oscure, aprire quello che è chiuso, manifestare le cose segrete (4).

Origène qui dichiara dunque uno dei grandi misteri della sua teologia. L'affermazione formale che questo mondo variato è opera di un Dio unico e buono si urta contro l'obiezione degli gnostici, come egli stesso ci dice: «Quando diciamo che il mondo, disposto nella sua varietà, è stato fatto da Dio che noi affermiamo buono e giusto, molti hanno l'abitudine di farci un'obiezione (e

soprattutto coloro che, appartenendo alla scuola di Basilide, di Valentino e di Marcione, sostengono che vi sono diverse nature (φύσεις) di anime): come si concilia la giustizia di Dio, creatore del mondo, con il fatto di dare ad alcuni una dimora nei cieli, e non solo una dimora migliore ma un rango superiore, assegnando agli uni i principati, ad altri le potestà, ad altri le dominazioni, ad altri ancora i seggi importanti dei tribunali celesti, ad altri di brillare dello splendore scintillante delle stelle? E, per dirla in una parola, se al Dio creatore non mancano né la volontà e né la potenza di compiere un'opera buona, quale può essere il motivo per cui, creando delle nature spirituali, egli stabilisce gli uni in un grado più elevato, gli altri in gradi inferiori?» (II, 9, 5)?

Possiamo rilevare che questa incompatibilità delle gerarchie di fatto, che non corrispondono alle gerarchie spirituali dei meriti, forse ci fornisce una delle ragioni per le quali Origène attribuisce poca importanza all'aspetto istituzionale nell'ordine della gerarchia ecclesiastica, che è un riflesso della gerarchia angelica. Constatiamo, una volta di più, la straordinaria unità del suo pensiero. In ogni caso, Origène osserva che lo stesso problema dell'ineguaglianza delle condizioni si pone anche – ed in maniera più evidente – nel mondo degli uomini:

«Gli gnostici obiettano, a proposito di ciò che avviene sulla terra, che gli uni hanno la fortuna di una nascita più felice, come, per esempio, colui che è il figlio di Abramo e nasce in seguito alla promessa, o colui che nasce da Isacco e Rebecca e che, ancora nel seno, soppianta il fratello e, prima di essere nato, si dice amato da Dio. Allo stesso modo, uno nasce fra gli Ebrei, presso i quali trova l'istruzione della Legge divina, un altro fra i Greci, che sono anch'essi saggi e uomini di grande cultura, ma un altro ancora nasce fra i negri, che hanno l'abitudine di nutrirsi di carne umana, o presso gli Sciti, presso i quali il parricidio è riconosciuto dalla legge, o presso gli abitanti del Tauro, che mettono a morte gli stranieri» (II, 9, 5).

Gli gnostici concludono: «*Se questa grande diversità di cose e questa varietà delle condizioni umane, ove la libertà non vi ha parte (infatti nessuno sceglie da se stesso dove, in quale paese o in quale condizione nascerà), se dunque non è determinata dalla diversità della natura delle anime, in modo che un'anima cattiva è destinata ad una nazione cattiva ed un'anima buona ad una nazione buona, che altro rimane se non pensare che queste cose sono determinate dal caso e dalla fortuna?*» (II, 9, 5). Perciò, se non è la libertà che decide le condizioni e le nature, bisogna che sia il caso, o la diversità delle nature come gli gnostici la concepiscono. Ma la cosa è molto grave perché, dice Origène, «se noi accettiamo questa soluzione, non si potrà più credere che il mondo sia fatto da Dio, né governato dalla sua Provvidenza e, di conseguenza, non si potrà più attendere un giudizio di Dio secondo le azioni di ciascuno»: non vi è più né Provvidenza né merito, e ciò equivale a dire che le due tesi essenziali di Origène sono eliminate (vedere anche I, 8, 2).

Già si intravede come Origène è condotto verso la sua teoria della preesistenza e dell'uguaglianza anteriore degli spiriti in rapporto all'esistenza del mondo. Per lui, è il solo modo di conservare la giustizia di Dio e la libertà: ogni differenza di condizione nel mondo avrà il suo principio nei meriti e nei demeriti anteriori. Ecco il testo fondamentale: «Quando Dio ha creato all'inizio (ἐν ἀρχῇ) quello che ha voluto creare, vale a dire le nature dotate di ragione (λογικά), non ha avuto altro motivo di creare che Se stesso, cioè la sua propria bontà. Poiché è Egli stesso la causa di ciò che doveva essere creato e poiché in Lui non vi era varietà alcuna, né cambiamento, né impossibilità, ha creato quelli che ha creato tutti uguali e simili» (II, 9, 6).

Appare qui un primo aspetto del pensiero di Origène: la preesistenza degli spiriti tutti uguali. L'attuale testo del *De Principiis* non sviluppa questo aspetto dell'origenismo, ma è verosimilmente perché Rufino lo ha minimizzato. È invece sicuramente il pensiero di Origène,

perché non solo gli è attribuito dai suoi avversari (Giustiniano, *Ep. ad Mennam*, Mansi, IX, 513 B. C.), ma gli stessi suoi discepoli gli rimproverano questa testi. Koetschau cita un passaggio di Gregorio di Nyssa, ove vede una citazione testuale di Origène: «Le anime sono preesistite (προϋφεστάναι) in una forma di vita propria, come una specie di popolo» (*De. Hom. Op.*, 28; *De Principiis*, I, 8, 4; vedere anche *De An. et Res.*, P. G., XLVI, 112 C). D'altronde, il testo di Rufino allude di frequente a questa dottrina.

Tutti gli spiriti sono dunque uguali originariamente. Ma, al tempo stesso, sono liberi: «Le creature razionali, come abbiamo mostrato spesso, sono dotate della facoltà del libero arbitrio» (II, 9, 6). Origène ha consacrato tutto un libro del De *Principiis*, il terzo, alla dottrina del libero arbitrio; egli ne stabilisce la realtà attraverso l'analisi dell'azione libera, mostrando che è una conseguenza della ragione, poiché l'uomo non è determinato dalle immagini (φαντασίαι) e può accordare o no il suo assenso (συγκατάθεσις). Pertanto non si devono accusare gli avvenimenti esteriori. Ogni occasione di peccato non comporta necessariamente il peccato. Nessun uomo è necessariamente peccatore, come nessuno è inconvertibile. Del resto, la libertà è la condizione stessa del valore dell'atto umano, ciò che lo rende degno di merito o di demerito (III, 1, 2-5).

La libertà, però, comporta essenzialmente una certa mutabilità: «La libertà ha spinto ciascuno sia a progredire (προκοπή) attraverso l'imitazione di Dio, sia a decadere per la negligenza» (II, 9, 6). Origène precisa il concetto qualche riga prima: «Poiché le nature razionali che sono state fatte all'inizio sono state create, mentre prima non esistevano, per il fatto stesso che non esistevano ed hanno incominciato ad essere, esse sono necessariamente cangianti e mobili, perché, qualunque sia la virtù comunicata alla loro sostanza, essa non appartiene loro per natura, ma era stata data da Dio. Ciò che esse sono, dunque, non lo possiedono per se stesse, ma è un dono di Dio. Ora, tutto quello che è stato dato può essere tol-

to e ritirarsi. La causa di questo ritiro sarà dovuta al fatto che il movimento dell'anima non è rettamente indirizzato. Infatti, il creatore ha accordato agli spiriti da lui creati dei movimenti volontari e liberi, affinché si appropriassero del bene conservandolo con la loro volontà. Ma il torpore (*desidia*) e l'inerzia nello sforzo di conservare il bene e l'allontanamento e la negligenza delle cose migliori, hanno dato origine al ritirarsi del bene. E uscire dal bene non è altro che stabilirsi nel male. E ne consegue che nella misura in cui uno si allontana dal bene, nella stessa misura si stabilisce nel male» (II, 9, 2).

Vediamo apparire una teoria della libertà molto rilevante. Lo spirito creato è ricevuto perpetuamente da Dio. La sua esistenza è un progresso continuo. Esso non costituisce una natura particolare, è *trascendente a tutte* le nature poiché è immagine di Dio. Ma la sua differenza radicale con Dio è che i beni che Dio possiede per natura, esso li possiede per grazia. Bisogna dunque rappresentarsi lo spirito creato come un dio in perpetuo divenire. La sua esistenza è perciò una crescita continua, attraverso la quale non si arresta mai allo stadio in cui è arrivato, ma, per la sua libertà, si apre perpetuamente a delle grazie nuove. Esso è pura azione di grazia.

Ma se cessa di restare aperto alla grazia, o se vuole fermarsi ad uno stadio particolare, o se per stanchezza o timore dello sforzo si arresta e smette di aprirsi a dei nuovi beni; o ancora, se non continua a rimanere interamente rivolto verso Dio ma vuole essere sufficiente a se stesso, in quel momento diviene una natura, una φύσις, una realtà determinata[2]. Ritroviamo dunque, al principio stesso della caduta, la legge che abbiamo incontrato nella teologia della storia, quando abbiamo visto il popolo ebreo rifiutarsi di rinunciare al suo passato: lo spirito è progresso ed il male è, per definizione, rifiuto del progresso.

Questo progresso è così fondamentale per la costitu-

2 Origène le chiama ψυχάς, anime, perché sono degli esseri «raffreddati» (ψυχρούς) (*De Principiis*, II, 8, 3).

zione dell'anima, che continua nella vita eterna. Qui, Origène annuncia Gregorio di Nyssa: «Così, attraverso l'operazione continua in noi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo che si esercita in ciascun grado della progressione, è a mala pena che talvolta possiamo contemplare la vita beata in cui, quando sarà possibile pervenirvi dopo molteplici lotte, dobbiamo dimorare in modo che mai alcuna sazietà di questo bene si impadronisca di noi, ma quanto più percepiamo di questa beatitudine, più il suo desiderio in noi si dilata e aumenta, nella misura in cui con sempre più ardore e comprensione afferriamo ed aderiamo al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo. E se talora la sazietà prende qualcuno di coloro che sono stabiliti al più alto grado, non penso che venga subito rifiutato e cada, ma che è necessario che si ravveda poco a poco, e poco a poco ritrovi lo stato che aveva perduto con la sua negligenza» (I, 3, 8).

Arriviamo qui al principio fondamentale della cosmologia di Origène: le nature libere sono necessariamente mutevoli; la diversità delle nature ha il suo principio nella diversità delle loro scelte: «Secondo i movimenti della sua libertà, ogni spirito che ha più o meno dimenticato il bene, è stato trascinato verso il contrario del bene, che è il male. È da questo che il creatore sembra aver tratto i princìpi e le cause della varietà e della diversità, in modo che secondo la diversità degli spiriti, cioè delle creature razionali, egli ha creato un mondo variato e diverso» (II, 9, 2; cfr. *Comm. Mt.*, XII, 41; *De Principiis*, II, 1, 1). Questa caduta colpisce la totalità delle creature spirituali, con la sola eccezione, come vedremo, dell'anima preesistente del Cristo (I, 8, 3). Essa dà la nascita alle diverse nature spirituali: gerarchie angeliche, corpi celesti, condizioni e razze umane. Questa caduta è uno dei misteri nascosti della Scrittura (*In Gen. Hom.*, XV, 5; *Contra Celsum*, V, 29).

Un testo precisa molto bene il suo pensiero: «Prima degli eoni, tutti gli spiriti (νόες) erano puri, demoni, anime ed angeli, servendo (λειτουργοῦντες) Dio e adempiendo ai suoi comandamenti. Il diavolo, che era uno di lo-

ro, avendo il libero arbitrio, volle opporsi a Dio e Dio lo rigettò. Tutte le altre potenze caddero con lui, e quelle che avevano molto peccato divennero dèmoni, quelle che avevano peccato meno divennero angeli, quelle il cui peccato era ancora più lieve divennero arcangeli: e così ciascuno ottenne la sua parte secondo la propria colpa. Rimanevano le anime, che non avevano peccato abbastanza per diventare dei demoni, né erano abbastanza leggeri per essere angeli. Dio ha dunque fatto il mondo presente e legato l'anima al corpo per punirla. Infatti non è perché Dio bada alle persone che ha fatto di tutte le creature spirituali, che erano di una sola natura, una un dèmone, l'altra un angelo, l'altra un uomo, ma secondo il peccato di ciascuna. Se non fosse così, e se le anime non preesistessero, come troveremmo certi ciechi dalla nascita senza aver peccato e degli altri che non hanno fatto niente di male?» (I, 8, 1).

Altrove Origène spiega che la consumazione delle cose avrà luogo quando tutto sarà sottomesso al Figlio: «La fine, infatti, è sempre simile all'inizio. E perciò, come la fine di tutto è una sola, così l'inizio di tutto deve essere considerato uno; e come vi è un'unica fine per una moltitudine, così, a partire da un unico inizio, vi sono state numerose varietà e diversità, che di nuovo per la bontà di Dio, per la sottomissione al Cristo e per l'unità dello Spirito Santo, sono ricondotte ad una fine unica che è simile all'inizio. Intendo dire la varietà di tutti coloro che sono in cielo, sulla terra e negli inferni. In queste tre cose tutto l'universo è significato, vale a dire coloro che, a partire da un unico inizio, condotti in maniera diversa, ciascuno secondo la varietà dei suoi movimenti, sono stati disposti in diversi ordini secondo i loro meriti. Infatti la bontà non appartiene loro per natura, come è il caso di Dio, del suo Cristo e dello Spirito Santo.

«A seguito della loro colpa, non essendo continuamente attenti a se stessi, sono decaduti più o meno rapidamente e ad un grado più o meno grande. E a partire da questa causa, per il giudizio divino che è proporzionale ai movimenti migliori o peggiori di ciascuno e

secondo il loro merito, uno otterrà nel mondo futuro il rango di angelo, o una potenza principale o una potestà (ἐξουσία) su qualcuno, o un trono su coloro che sono retti o la signoria su dei servitori. Coloro che non sono completamente decaduti saranno condotti e aiutati (οἰκονομία καὶ βοήθεια) da quelli di cui abbiamo parlato. E così, senza dubbio, la razza umana sarà costituita, in questo mondo unificato, da coloro che sono sottoposti ai principati, alle potestà, ai troni ed alle dominazioni, talvolta anche al posto di queste ultime.

«Bisogna sapere, infine, che alcuni di quelli che sono decaduti da questo unico principio, di cui abbiamo parlato, si sono abbandonati a tanta indegnità e malizia che non solo sono stati considerati indegni dell'istruzione e della formazione con cui la razza umana nella carne è aiutata dalle virtù celesti, ma, al contrario, sono diventati avversari che si oppongono a coloro che si fanno istruire» (I, 6, 2; cfr. I, 8, 4).

La varietà delle creature comprende dunque tre categorie principali che corrispondono alla divisione paolina: da una parte ci sono quelli meno decaduti che avranno la funzione di governare e aiutare coloro che sono inferiori: sono le *cælestia*, angeli ed astri, che Dio associa alla sua opera. Qui possiamo osservare che Rufino ha falsato il pensiero di Origène, facendogli dire che «alcuni sono rimasti nel principio» (I, 6, 2), mentre il testo greco non dice niente di simile, e questo ci permette di correggere I, 8, 3, di cui non abbiamo il testo greco. Per Origène, la caduta è universale.

La seconda categoria è quella di coloro che sono in mezzo, i «*terrestria*», la razza degli uomini, che vengono aiutati e che, attraverso questo aiuto, possono essere restituiti alla beatitudine. La terza categoria è infine quella dei cattivi angeli che non sono suscettibili di guarigione (per lo meno in questo mondo), e che al contrario cercano di disturbare gli uomini. Vediamo subito come questa visione del mondo si armonizza con il problema spirituale. Origène ci mostrerà ogni anima presa fra un buono ed un cattivo spirito. È la questione del discerni-

mento degli spiriti. Cosmologia e spiritualità corrispondono esattamente allo stesso schema.

Per Origène la descrizione di questo cosmo spirituale è uno dei grandi misteri della Scrittura. È lui che è figurato tramite le diversità dei popoli e la diversità delle tribù. Leggiamo nel *Commentario su Matteo*: «Elevare il nostro spirito dopo aver parlato di Israele e delle dodici tribù, in modo da parlare dei dodici ordini della razza delle anime, di cui le più eccellenti sono disposte al sommo e le altre, allineate in undici parti, sono al secondo grado, tutto questo è al di sopra delle nostre forze» (*Comm. Mt.*, XV, 24).

Le *Omelie sul Levitico* riprendono il tema: «I dodici [pani] mi sembrano contenere la figura della totalità della creazione spirituale: i grandi ordini della creazione spirituale sono, infatti, considerati in numero di dodici, la cui figura era nelle dodici tribù» (*In Lev. Hom.*, XIII, 4). Del resto, la diversità dei popoli comporta ugualmente un simbolismo: «Quando il Cristo ha detto di essere venuto verso le pecore perdute della casa di Israele, questo deve essere compreso per una razza di anime che è chiamata Israele» (*De Principiis*, IV, 3, 8). Gli Egiziani e i Babilonesi, a loro volta, figurano altre razze (IV, 3, 9). Queste differenti razze di anime occupano delle dimore diverse, di cui Origène vede la figura nella Scrittura: «Come vi è una Gerusalemme ed una Giudea celeste, così è possibile che vi siano dei luoghi vicini a questi che siano chiamati Egitto, Babilonia o Tiro e che le anime o i prìncipi di questi luoghi, se ve ne sono che vi abitano, siano chiamati Egiziani, Babilonesi o Tiri» (IV, 3, 9; cfr. *In Jer. Hom.*, XXI, 2; *In Ez. Hom.*, II, 14; XII, 2; *In Gen. Hom.*, XV, 5; *In Jos. Hom.*, XXIII, 4).

Fra queste diverse categorie non vi sono dei compartimenti stagni. Esse sono dei gradi di decadenza: quando uno si solleverà, passerà nella gerarchia superiore e, inversamente, potrà cadere in quella inferiore. E poiché il libero arbitrio resta sempre il principio essenziale, con l'amore di Dio, e non è mai abbandonato, queste ascensioni e queste cadute saranno sempre possibili. Ori-

gène continua: «Penso che fra coloro che sono sottomessi alle potenze malvagie, alle dominazioni ed ai *cosmocratores*, in un mondo o attraverso numerosi mondi, alcuni, molto rapidamente, praticando il bene e volendo uscire fuori di se stessi, completeranno l'umanità» (I, 6, 3)[3]. Rufino dice solamente: «*Si convertiranno alla bontà*». Ma la sua stessa traduzione aggiunge più avanti: «Da ciò ne consegue che ogni natura razionale può, passando da un ordine all'altro, pervenire, traversandoli, ciascuno a tutti e da tutti a ciascuno, nella misura in cui ognuno, secondo i suoi movimenti, riceve degli accrescimenti vari di colpe o di progressi tramite la propria libertà» (I, 6, 3).

Incontreremo numerose applicazioni di questo principio, in particolare per ciò che concerne le missioni di angeli che diventano uomini, come Giovanni Battista, e la salvezza dei demoni che prima ridivengono uomini e poi angeli, nell'attesa del ritorno all'unità primitiva.

Quale rapporto c'è fra questa caduta dei λογικά ed il mondo dei corpi? Questo è uno dei problemi di ogni cosmologia. Per Origène, il corpo non fa parte della natura di alcun essere, poiché non ha natura. Il suo pensiero sembra essere questo. Originariamente, tutti gli spiriti sono interamente incorporei. Con la caduta, tutti rivestono dei corpi. Ma la caduta non consiste, come per Platone o Plotino, nel discendere verso il sensibile. La corporeità non è cattiva (*Contra Celsum*, III, 42). In Origène non vi è una condanna del corpo, ed è un punto molto importante perché risponde alla principale obiezione dei platonici contro l'Incarnazione (*Contra Celsum*, IV, 14-15). Il suo pensiero è completamente orientato contro coloro che condannano i corpi e vi vedono il principio del male. Il male è nella sola volontà (*Contra Celsum*, IV, 65). La corporeità è dunque legata non al male, ma alla diversità: «La diversità del mondo non può sussistere senza corpo» (II, I, 4). D'altronde, questi corpi sono proporzionati alla decadenza. Essi sono an-

3 Vedere anche *De Principiis*, IV, 3, 10.

che un castigo; ma ogni castigo è per Origène un mezzo per risollevarsi.

La corporeità è perciò una conseguenza della caduta. Essa dovrà un giorno cessare, e l'apocatastasi sarà un ritorno alla pura spiritualità. La resurrezione non sarà pertanto negata, ma rappresenterà solamente una tappa nella via del ritorno alla spiritualità: il corpo glorioso è un grado intermedio fra il corpo terrestre e animale e lo stato di puro spirito (vedere Koch, pag. 37). Questo è chiaramente affermato in una citazione che fa Gerolamo e che Koetschau integra nella sua edizione: «Tutte le creature razionali, incorporee e invisibili, se diventano negligenti decadono poco a poco in piani inferiori, e secondo la natura dei luoghi ove si espandono assumono dei corpi, ad esempio prima dei corpi eterei, poi dei corpi aerei, poi, quando si accostano nelle vicinanze della terra, sono rivestite di corpi più grossolani ed infine, in ultimo luogo, sono legate a delle carni umane» (I, 4, 1).

A tal riguardo, possiamo prendere l'esempio particolare dei corpi celesti, di cui non abbiamo detto nulla parlando della diversità delle creature del mondo. Origène inizia con il ricordare che «per loro propria natura, tutte le creature razionali sono incorporee» (I, 7, 1). Egli stabilisce subito, attraverso la Scrittura, che le stelle e gli astri sono dei viventi: è detto, infatti, che essi ricevono dei comandamenti del Signore, cosa che non è possibile che a degli esseri dotati di ragione (*ib.*). Conclude allora: «Il sole, la luna e gli altri astri sono dei viventi. Ora, come noi uomini siamo stati rivestiti dei nostri corpi a causa di certi peccati, dei nostri corpi che sono spessi e opachi, così i luminari del cielo hanno ricevuto questo o quel corpo, in modo che brillino più o meno, e, al contrario, i dèmoni sono stati rivestiti di corpi aerei, a causa di peccati più gravi» (I, 7, 3). Sebbene questi corpi siano di etere, sono pur sempre materiali; così aspirano anch'essi ad essere liberati. Pertanto accettano «*di essere sottomessi alla vanità, a causa della rivelazione dei figli di Dio*» (*Romani*, VIII, 20).

Abbiamo tuttavia lasciato da parte una questione,

che è quella dell'origine della materia. Su questo punto, il pensiero di Origène è confuso. O più esattamente, poiché i capitoli che possediamo sull'argomento (II, I e 2) esistono solo nella traduzione di Rufino, è difficile estrarne il vero pensiero di Origène. Rufino gli fa dire che solo la Trinità è incorporea e che è molto difficile ammettere che le creature razionali possano essere assolutamente senza materia. Questo però appare in contraddizione con la sua tesi della preesistenza di tutte le creature razionali allo stato di puri spiriti e del loro ritorno finale a questa condizione. Sembra piuttosto che Origène abbia ammesso non una creazione della materia nel tempo, ma un'esistenza eterna della materia come materia prima.

Ritroviamo allora la concezione di Albino, che fa rientrare la materia fra gli ἀρχαί. In effetti Origène spiega che Dio ha creato i λογικά in numero definito, e che ha ugualmente creato la misura di materia necessaria all'ornamento del cosmo: «Sono queste le cose che sono state create all'inizio, cioè prima di tutto» (II, 9, 1); questa materia è la materia «prima» suscettibile di prendere la forma di tutte le specie di corpo (II, 1, 4), sia il corpo grossolano di quaggiù che lo splendore dei corpi celesti di cui sono rivestiti gli angeli di Dio ed i figli della resurrezione (II, 2, 2). Essa non è stata creata *principaliter*, ma *per consequentiam* (II, 2, 2).

Capitolo II

ANGELOLOGIA

Abbiamo visto qual'era l'origine del cosmo e della sua diversità, e come Origène aveva risposto ai problemi posti dalla gnosi. Il mondo con la sua varietà di esseri, con la materia, non è un ordine cattivo, opera di un demiurgo; è un ordine secondo, organizzato da Dio, a partire dalla realtà del peccato in vista della restaurazione delle creature spirituali nella loro integrità. Questo è chiaramente esposto all'inizio del II Libro del *De Principiis*:

«Dio ha dispensato così ogni cosa [in questa creazione divenuta diversa per la diversità dei movimenti di coloro che sono decaduti dall'unità primitiva], in modo che ogni spirito o anima non sia forzata ad agire per costrizione contro la sua volontà, ma solo secondo il movimento del suo libero arbitrio – altrimenti la sua libertà sembrerebbe essergli tolta (cosa che distruggerebbe l'essenza stessa della sua natura) –, ed i diversi movimenti del suo volere siano ordinati convenientemente e utilmente nella coerenza di un unico universo ove gli uni hanno bisogno di essere aiutati, gli altri possono aiutare, altri ancora suscitano delle lotte e delle tentazioni a coloro che progrediscono, grazie ai quali lo zelo di que-

sti ultimi appare più provato e la stabilità nello stato recuperato dopo la vittoria è più ferma, avendola ottenuta a prezzo di difficoltà.

«Dunque, sebbene disposta in diversi uffici, la situazione dell'universo intero non deve tuttavia essere compresa come dissonante e discordante, ma, come il nostro corpo è uno per l'adattamento delle diverse membra ed è contenuto da un'anima unica, così io penso che bisogna considerare il mondo intero come un vivente immenso e gigantesco, che mantenuto, come da una sola anima, dalla potenza e dal Logos di Dio» (II, 1, 2).

Ritroviamo in questo testo l'idea incontrata già prima, e che precisiamo adesso, di questa organizzazione del cosmo da parte di Dio, in vista della restaurazione delle libertà attraverso l'accordo delle diverse creature. Osserviamo anche che questa concezione del cosmo come un grande vivente è vicina allo stoicismo e ci mostra un cosmo stoico sotto un cielo platonico.

Tale concezione del mondo dopo la caduta come un cosmo ordinato, è frequente in Origène: «La causa della diversità fra le creature razionali non trae la sua origine dalla volontà o dal giudizio del creatore, ma dalla decisione della propria volontà. Dio, al quale è sembrato giusto disporre le sue creature secondo il proprio merito, ha rivolto la diversità di queste persone verso l'unità di un solo mondo, ornato di questi diversi spiriti, come una casa unica, ove devono dimorare non solo dei vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e di argilla, gh uni per l'onore, gli altri per la bontà» (II, 9, 6).

Un solo principio comanda questa disposizione del mondo: Dio, perseguendo un solo fine che è quello di portare le creature spirituali a ritornare liberamente verso Lui, dispenserà tutte le cose in vista di questo risultato. Si servirà dei migliori, cioè degli angeli, per aiutare i meno buoni, associandoli alla sua opera e domandando loro di attendere, per gioire essi stessi della piena beatitudine, di aver aiutato prima gli altri. Peraltro, lascerà talvolta i cattivi sprofondare nel male. Indurirà il cuore del Faraone. Infatti egli sa che presentare loro il bene sa-

rebbe prematuro. Seguendo l'immagine di Origène, bisogna lasciar maturare l'ascesso, e anche aiutare la sua maturazione, affinché possa guarire. Se il peccato è venuto da una sazietà del bene (κόρος), da un bisogno di cambiamento, bisognerà così per alcuni creare una sazietà nel male, lasciarglielo gustare, se lo vogliono, fino a quando, stancandosene, ritornino da se stessi verso il bene.

Perciò il peccato appare talvolta come una via verso la salvezza, perché ciò che occorre è che le anime ritornino liberamente verso Dio. Dio è come un saggio medico che adopera i mezzi adatti, secondo delle vedute più profonde delle nostre. Ma coloro dai quali pensa di non poter trarre nulla durante il mondo presente, e la cui salvezza è rimessa ad uno dei mondi seguenti, vengono da Lui utilizzati in questo mondo per mettere alla prova i santi (*In Num. Hom.*, XIII, 7). Così tutto serve in questa economia, in questo cosmo organizzato da Dio.

Vedremo poi come si opera progressivamente questa reintegrazione di tutta la creazione spirituale. Per il momento, quello che ci interessa è la gerarchia delle funzioni nel cosmo e come Dio si serve di alcune sue creature per agire sulle altre. Si tratta della questione degli angeli che hanno ricevuto la missione di governare sugli uomini, e dei demoni che hanno il permesso di metterli alla prova.

In un capitolo del *De Principiis*, Origène raggruppa i testi che li riguardano, poi stabilisce che le diversità provengono dai meriti anteriori (I, 5, 3). Più precisamente, mostra come i diversi ministeri dei buoni angeli sono legati ai loro meriti: «Penso che non bisogna ritenere che è per un caso che ad un tale angelo è affidato un determinato compito, per esempio a Raffaele quello di curare e di guarire, a Gabriele la cura dei mortali. Bisogna pensare che questi compiti non sono meritati da ciascuno altrimenti che per i propri meriti e lo zelo e le virtù che hanno manifestato prima della creazione di questo mondo. Poi, questo o quel genere di funzione è stata affidato a ciascuno nell'ordine arcangelico; altri hanno meritato di essere iscritti nell'ordine degli angeli e di la-

vorare sotto questo o quell'arcangelo, capo e principe del suo ordine» (I, 8, 1).

Ma se in Origène l'origine degli angeli deriva dal sistema, lo studio delle loro funzioni si collega alla tradizione. Incontreremo spesso questo doppio aspetto nel nostro autore. Origène integra nel suo sistema un importante settore della teologia del Cristianesimo primitivo.

Se l'angelologia tiene poco posto nell'Antico Testamento, per contro giuoca un ruolo eminente nell'Evangelo. Come ha ben osservato Gerhard Kittel, gli angeli che circondano Gesù, dall'Annunciazione alla Resurrezione, sono la testimonianza della presenza di Dio in Lui[1]. Essi infatti costituiscono la liturgia celeste che circonda con una perpetua lode la beata Trinità. Sono il vero cielo, che non è un luogo materiale, ma l'insieme della creazione spirituale beatificata. La loro presenza nell'Evangelo, in contrasto con la loro assenza nell'Antico Testamento, è uno degli aspetti dell'Incarnazione come Epifania del Verbo di Dio. Del resto, anche l'Evangelo attesta l'esistenza di spiriti malvagi. Dalla Tentazione alla Passione, l'opera del Cristo appare, al di là delle apparenze visibili, come un conflitto con il principe di questo mondo e i suoi angeli, che si esaurisce, dopo la loro apparente vittoria del Venerdì Santo, con la disfatta definitiva al mattino di Pasqua. L'esistenza degli angeli e dei dèmoni è dunque un dato dogmatico essenziale.

La teologia aveva incominciato ad elaborare questo fatto dogmatico prima di Origène. Bisogna qui far posto alla teologia ebraica[2]. Se l'Antico Testamento, salvo negli ultimi libri (Tobia, Daniele), dà poco spazio agli angeli, per contro il pensiero religioso ebraico contemporaneo all'era cristiana ha molto speculato su di essi. Questo è vero per una parte delle Apocalissi palestinesi, ove troviamo la concezione di numerose categorie angeliche. La più elevata è quella dei «*sette angeli che cammi-*

1 *Theolog. Wörterbuch*, art. ἄγγελος, pag. 84.

2 Frey, *L'angélologie juive au temps de Jésus-Christ*, Rev. Sc. Phil. Théol., 1911, pag. 75.

nano davanti alla gloria del Santo» (*Tobia*, XII, 15). Il *Libro di Enoc* enumera questi sette arcangeli (XX, 1-4). Al di sotto, le diverse categorie degli angeli sono preposte a diverse funzioni; esse presiedono alla vita della natura (*Hen.*, LX, 12) e sono incaricate di missioni presso gli uomini (*Jub.*, IV,n 23).

La teologia del Nuovo Testamento, in particolare l'*Epistola di Giuda* (I, 9), l'*Epistola ai Galati*, l'*Apocalisse* di San Giovanni, integrano bene gli elementi di questa teologia[3]. In un'altra sfera, Filone d'Alessandria assegnerà un posto considerevole agli ἄγγελοι, intermediari fra il Logos e l'uomo, e utilizzerà certi dati della teologia ellenistica che conosce anch'essa, in quest'epoca, una «demonologia» molto sviluppata[4]. A loro volta i primi scrittori cristiani, a partire sia dal dato rivelato che della teologia ebraica, elaboreranno tutta un'angelologia che si ritrova in particolare presso Giustino, Erma, Atenagora[5].

I. GLI ANGELI DELLE NAZIONI

Per Origène l'azione degli angeli si esercita innanzitutto non nella creazione – questa è una teoria ellenistica che rifiuta – ma nell'amministrazione del cosmo. Questa è una dottrina che egli aveva ricevuto sia dalla teologia ebraica che dalla rivelazione cristiana, e che si ritrova anche nel pensiero religioso dei Greci. Per Enoc vi sono degli angeli preposti al sole, alla luna, alle stelle (XLIII, 2), altri vigilano sui venti, le nebbie, la rugiada, la pioggia (LX, 21). Il *Libro dei Giubilei* parla degli angeli dello spirito del fuoco (XIV, 18) e dell'angelo delle acque (XVI, 5); ed i quattro animali dell'Apocalisse sono, per P. Allo, gli angeli incaricati di amministrare il cosmo.

3 M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909.
4 Cumont, *Les anges du paganisme*, Rev. Hist. Relig., 1915, p. 157.
5 Andres, *Die Engellehre der Griechischen Apologeten des III Jahr.*, 1914.

Anche Atenagora pensa che Dio ha rimesso agli angeli l'amministrazione del mondo visibile: «*Il creatore e il demiurgo del mondo, Dio, per l'intermediazione del Verbo che viene da Lui, ha ripartito e ordinato gli angeli, affinché essi si occupino degli elementi, dei cieli, del mondo e di ciò che è in esso, e della loro armonia*» (*Apol.*, 10).

La stessa dottrina si ritrova nella filosofia greca contemporanea a Origène. Albino scrive: «*Esistono altre divinità per ciascuno degli elementi: ve ne sono nell'etere, nel fuoco, nell'aria e nell'acqua. Queste divinità hanno ricevuto il dominio di tutte le cose sublunari e terrestri*» (*Ep.*, XV, 7).

Origène è l'eco di queste concezioni: «Degli angeli presiedono a tutte le cose, sia alla terra e all'acqua che all'aria e al fuoco, cioè presiedono agli elementi. Essi sono anche degli strumenti per il Logos nell'amministrazione di tutti gli animali, delle piante, degh astri e anche del cielo» (*In Ger. Hom.*, X, 6). Abbiamo qui la concezione degli angeli degli elementi e di quelli delle diverse parti del cosmo. Altrove si parla delle «virtù che presiedono alla terra ed alla germinazione degh alberi, che vigilano affinché le fontane ed i fiumi non inaridiscano, che hanno cura delle piogge, dei venti, degh animali terrestri e marini e di tutto quello che nasce dalla terra» (*In Jos. Hom.*, XXII, 3).

Celso ha dunque torto a rimproverare ai cristiani di non venerare i δαίμονες che presiedono alla vita della natura: «Anche noi diciamo che non è senza il controllo di amministratori invisibili, non solo di ciò che produce la terra, ma anche di ogni sorgente di acqua e di aria, che la terra porta ciò che è prodotto dalla natura, e che l'acqua zampilla e scorre nelle sorgenti e nelle fontane, e che l'aria è conservata incorrotta e vivifica coloro che la respirano; ma noi non chiamiamo dèmoni questi esseri invisibili» (*Contra Celsum*, VIII, 31; Koetschau, 246-247). La sola differenza fra i cristiani e Celso è nel fatto che i cristiani chiamano «angeli» questi protettori[6], ed

6 *Contra Celsum*, V, 4 e 12.

anche, dirà più lontano Origène, che essi li venerano, ma senza rendere loro un culto (vedere anche *In Num. Hom.*, IX, 11; *In Ez. Hom.*, IV, 2).

Queste funzioni relative al cosmo sono quelle degli angeli di grado più basso. In un settore più elevato, Origène pensa che gli angeli presiedano alle società ed alle persone umane, e che partecipino anche all'azione della Provvidenza, non solo nel Cosmo, ma anche nella storia[7]. La prima di queste questioni è quella degli angeli delle nazioni, che occupa un posto particolarmente importante nel suo pensiero. Qui ancora, egli è l'eco della tradizione anteriore, che appare con un testo dei Settanta: «*Quando l'Altissimo aggiudicò alle Nazioni la loro eredità, fissò i limiti dei popoli secondo il numero degli angeli di Dio*» (*Deut.*, XXXII, 8). L'ebraico porta «... *secondo il numero dei bambini di Israele*». Ma questa traduzione, che è una vera interpretazione teologica, è stata all'origine di tutta una tradizione. Il Testamento di Nephtali riporta che prima della dispersione dei popoli, Michele chiese ad ogni nazione di scegliersi un angelo. Daniele ed Enoc ci mostrano Michele incaricato del popolo di Israele, ma vedremo più avanti un'altra tradizione in cui Iahweh stesso si è riservato il suo popolo. È a questa dottrina che bisogna collegare, sembra, i settanta pastori di Enoc (LXXXIX), che sono gli angeli preposti ai popoli pagani[8].

Origène ha ripreso questa tradizione appoggiandosi sul testo dei LXX: «In questo punto, ove noi parliamo delle nature intellettuali, non conviene tacere quello che ci riguarda, noi uomini, che siamo chiamati animali razionali; e non bisogna omettere per negligenza che anche riguardo a noi sono nominati differenti ordini, quando è detto che la parte del Signore, il suo popolo, è Giacobbe, e la parte della sua eredità è Israele, e che la par-

[7] Questa ripartizione dei ministeri è beninteso legata, per Origène, ai meriti degli angeli nella loro vita anteriore (*De Principiis*, I, 8, 1; *In Jos. Hom.*, XXIII, 3).

[8] Oscar Cullmann ritrova questa dottrina negli ἄρχοντες e gli ἐξουσίαι di san Paolo (*Christus und die Zeit*, pp. 169-186).

te degli angeli sono le altre nazioni, perché, quando l'Altissimo divise le nazioni e disperse i figli di Adamo, stabilì limiti delle nazioni secondo il numero degli angeli di Dio» (*De Principiis*, I, 5, 2; vedere anche IV, 3, 11).

Attraverso tutta la sua opera, Origène confermerà che ogni nazione è affidata ad un angelo protettore: «Certi pastori devono essere considerati come degli angeli a cui sono affidati gli uomini. E ciascuno di essi si preoccupava e vigilava per sorvegliare coloro che gli erano stati affidati, ma avevano bisogno di aiuto affinché le nazioni che erano state loro assegnate fossero ben guidate. È a loro che l'angelo è venuto ad annunciare la nascita di Gesù e la venuta del vero pastore» (*In Luc. Hom.*, XIII). Origène interpreta allegoricamente l'apparizione degli angeli ai pastori di Betlemme e vede in essi la figura degli angeli pastori del popolo, che lottano faticosamente contro l'idolatria nelle genti che erano state loro affidate ed a cui l'epifania di Gesù apporta un immenso soccorso (vedere anche *In Ger. Hom.*, V, 2; *Comm. Joh.*, XIII, 50; Koetschau, 278, 29-32)[9].

Questa concezione origenista di origine ebraica si è trovata ad incontrare una dottrina ellenistica, e per Origène sarà l'occasione di precisare la sua concezione della storia. Il paganesimo degli ultimi secoli si era trovato in presenza di un problema complesso. Da una parte l'aspirazione monoteista andava aumentando. Dall'altra, il cosmopolitismo metteva in contatto le culture tradizionali delle diverse nazioni. Questo incontro sfocia in una visione delle cose in cui i due elementi sono accostati. Vi è un Dio supremo unico, ma ogni nazione ha le sue proprie divinità che sono dei δαίμονες. Così si trovano conciliati monoteismo e politeismo.

La questione aveva però anche un aspetto politico: come la religione romana rispettava la diversità dei culti locali all'interno di una religione universale, così l'Impe-

9 *Comm. Cant.*, III; Bæhrens, 258, 32; *In Ez. Hom.*, XIII, 1; Bæhrens, 440-442; *Comm. Mt.*, XI, 16; Klostermann, 60-23; XVII, 23; Klostermann, 647, 26.

ro romano rispettava la diversità delle nazioni all'interno dell'*imperium romanum*. Perciò il mondo politico, come lo conosce la Roma di allora, appare come il riflesso del mondo celeste con la sua gerarchia di divinità ed è considerato come partecipante alla sua immutabilità[10]. Questa unione troverà la sua perfetta espressione in Giuliano l'Apostata: «*I nostri autori dicono che il Demiurgo è il Padre e il Re comune a tutti gli uomini; che egli ha distribuito i popoli a degli dèi direttori delle nazioni e delle città, di cui ciascuno governa la parte che gli è toccata, in una maniera conforme alla propria natura... Tutti i popoli riproducono la natura delle divinità che li dirigono*» (*Contr. Gal.*, 115 D). I culti nazionali sono l'espressione della venerazione di ogni nazione per i propri dèi.

È a partire da questa concezione che vediamo, già dalla fine del secondo secolo, Celso combattere l'universalismo cristiano, rimproverandogli il suo carattere rivoluzionario: «*Quando gli Ebrei, che formano una razza particolare ed hanno delle leggi stabilite per la loro regione, le osservano ancora adesso e conservano un culto di cui io non apprezzo il valore, ma che è tradizionale* (πάτριον), *fanno delle cose simili agli altri uomini, che seguono gli usi ancestrali, qualunque essi siano. Mi sembra che sia così non solo perché è venuto in mente di stabilire certe leggi per gli uni, certe altre per gli altri, e che bisogna conservare ciò che è stato stabilito dalla comunità, ma anche perché è normale che le parti della terra, che sono state all'origine assegnate le une ad un sorvegliante* (ἐπόπτης), *le altre ad un altro, e divise secondo le loro prefetture, siano sempre amministrate in questa maniera. Ed in ogni popolo il culto è stato compiuto rettamente, fatto in modo che piaccia a questi sorveglianti. È empio disfare le leggi stabilite già dall'origine secondo i paesi*» (*Contra Celsum*, V, 25).

Celso difende il particolarismo ebreo contro l'univer-

10 Su tutto questo, vedere Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935, pp. 50-81.

salismo cristiano, in nome della tradizione. Si può dire di lui quello che Bidez dice di Giuliano: «Egli associa l'idea nazionale e l'idea conservatrice. Ciascuno è tenuto a professare la religione del suo paese. La religione degli Ebrei è nazionale e tradizionale. Si tratta di difenderla contro i rivoluzionari cristiani. Egli si oppone alle tendenze internazionali e all'idea di progresso che noi dobbiamo al Cristianesimo»[11].

È questa concezione che Origène combatte mostrando che la divisione delle nazioni e la loro ripartizione fra gli angeli, che ne è la conseguenza, non rappresenta la situazione primitiva, ma è una conseguenza del peccato. L'umanità all'inizio è stata una, la dispersione è un castigo. E perciò il Cristianesimo, restaurando l'unità, non va contro l'ordine naturale istituito primitivamente da Dio, ma al contrario lo ristabilisce.

La ripartizione delle nazioni fra gli angeli è accostata ad un altro episodio, quello della torre di Babele e della rottura dell'unità primitiva dell'umanità, il cui segno era l'unità linguistica. Tale è la sostanza della risposta di Origène a Celso: «Qui io lo vorrei interrogare, lui e quelli che la pensano come lui. Chi è che ha distribuito in principio le parti della terra, le uni ad un ispettore, le altre ad un altro? Se le parti della terra non sono state distribuite da uno solo, ciascuno ha dunque ottenuto la sua terra per caso. Questo è assurdo e sopprime la Provvidenza. Non sembra che Celso abbia visto le ragioni nascoste (μυστικά) di questa distribuzione, alla cui conoscenza i Greci si sono accostati, quando insegnano che alcuni di quelli che chiamano dèi si sono disputati il possesso dell'Attica. Ma noi, noi diciamo che Mosè, profeta e vero adoratore di Dio, ha parlato di questa divisione delle parti della terra nel *Deuteronomio* (XXXII, 9). E lo stesso Mosè ne parla anche nel libro intitolato *Genesi*: *Tutta la terra non aveva che una lingua ed una bocca. Quando essi lasciarono l'Oriente, trovarono una pianura nella regione di Sennaar e vi abitarono*» (*Contra Celsum*, V, 29).

11 *Vie de Julien*, pp. 38-309.

Questa ragione «nascosta» della distribuzione dei popoli, Origène la spiega così: «Ecco come bisogna intendere la cosa. Tutti, sulla terra, avevano una sola lingua, e per tutto il tempo che furono uniti fra loro, conservarono la lingua sacra, e non lasciarono l'Oriente, fin tanto che ebbero pensieri di luce ed illuminati dall'irraggiamento eterno della luce. Ma quando si allontanarono dall'Oriente, avendo dei pensieri contrari all'Oriente, trovarono una pianura nella regione di Sennaar... e vi abitarono. Poi vollero raccogliere dei materiali e unire al cielo quello che per natura non può essergli unito, al fine di penetrare nelle cose immateriali tramite le cose materiali... Allora, a seconda di quanto si erano più o meno allontanati dall'Oriente, furono abbandonati a degli angeli più o meno cattivi, fino a quando avessero espiato la loro imprudenza; gli angeli imposero loro ciascuno la propria lingua e li condussero nelle diverse regioni della terra, secondo quello che meritavano: gli uni in una regione torrida, gli altri in una regione glaciale per punire con il freddo i suoi abitanti; gli uni in un paese fertile, gli altri in un paese incolto» (*Contra Celsum*, V, 30).

Possiamo vedere il senso dell'episodio. L'Oriente, nella lingua dei Padri, è sia il Cristo, *oriens ex alto*, e sia il paradiso piantato *ad orientem*. Poiché gli uomini si erano allontanati dal Cristo, che li manteneva in una esistenza paradisiaca, Dio, per punirli, li ha messi sotto la direzione degli angeli: la diversità delle lingue, le diversità degli abitanti sono anch'esse dei castighi. Non corrispondono dunque ad un ordine eterno.

In questo passaggio, rimane ambigua una questione. Si parla di angeli più o meno «cattivi». Abbiamo detto prima che Dio aveva affidato le nazioni a dei buoni angeli. Qui si tratta ancora di questi buoni angeli, incaricati di punire e correggere le nazioni? O si tratta di angeli cattivi? Origène ha individuato l'ambiguità, e vi fa allusione nelle *Omelie sui Numeri*: «Come certi nomi di popoli e di re che leggiamo nelle Scritture sono senza alcun dubbio in rapporto con i cattivi angeli o le potestà

avverse, così si deve riferire ai santi angeli ed alle potestà benefiche quello che viene detto sulla pietà del popolo» (*In Num. Hom.*, XI, 4).

Origène è così portato a concepire una dualità di angeli per ogni nazione. Da una parte ogni nazione ha il suo angelo protettore: «Infatti non è permesso credere che dei cattivi angeli presiedano a ciascuna provincia e che queste stesse provincie e regioni non siano affidate a dei buoni angeli» (*In Luc. Hom.*, XIII). Però essa ha anche il suo angelo cattivo. È lui che è stato incaricato da Dio di punirla ed è a lui che si deve l'invenzione della lingua e della civilizzazione di ogni popolo? Oppure, secondo la concezione del *Libro di Enoc*, poiché Dio aveva affidato le nazioni a degli angeli, alcuni fra loro hanno tradito? La cosa non viene detta chiaramente. Comunque sia, è sicuro che all'origine dell'idolatria ci sono questi cattivi angeli delle nazioni. Sono loro che hanno voluto farsi adorare al posto del Dio unico.

In un curioso passaggio, Origène ci mostra le diverse scienze occulte caratteristiche di ogni nazione, come scienza del loro «proprio principe»: «Per sapienza dei prìncipi di questo mondo, noi intendiamo per esempio quella che gli Egiziani chiamano la loro filosofia segreta e occulta, l'astrologia dei Caldei, le promesse degli Indù relative alla scienza dell'Altissimo e le molteplici opinioni dei Greci sulla divinità. Così noi leggiamo, nelle Sante Scritture, che vi sono dei "prìncipi" in ciascuna nazione: ad esempio leggiamo in Daniele che vi è un certo principe del regno dei Persiani ed un altro del regno dei Greci, che il contesto mostra chiaramente non essere uomini, ma potenze. Anche nel profeta Ezechiele il principe di Tiro appare chiaramente come una potenza spirituale. Questo e altri prìncipi di questo mondo, hanno ciascuno le loro scienze ed insegnano i loro dogmi e le loro diverse opinioni» (*De Principiis*, III, 3, 2).

Con quale disegno fanno questo? Origène non pensa che sia con lo scopo di nuocere, ma che è nel pensiero che queste dottrine sono vere. Le potenze di questo mondo sono i nostri angeli delle nazioni: «Certe potenze spi-

rituali hanno ottenuto in questo mondo la presidenza di determinate nazioni, ed è per tale motivo che sono chiamate prìncipi di questo mondo» (III, 3, 3).

Ma questo principato sulle nazioni dato agli angeli dopo Babele, tanto agli angeli buoni quanto ai cattivi – e sia che questi ultimi abbiano ricevuto tale missione da Dio oppure che siano dei buoni angeli sviati – finisce in ogni caso con la venuta del Cristo. Egli è infatti questo Oriente che aveva il principato sull'umanità «primitiva», che aveva dato il principato agli angeli quando le nazioni erano state disperse e che ne riprende il possesso con la sua venuta. Appare così il legame fra il Cristianesimo e l'universalismo. Per Origène si tratta di un universalismo religioso ed escatologico. Con il Cristo è apparso il mondo nuovo, ove tutti gli uomini sono riuniti nell'unità mistica del Cristo. L'ordine politico che corrisponde alla diversità delle nazioni, e che non è per Origène un ordine naturale, è ormai superato. E questo spiega perché Origène si disinteressa completamente alla questione politica.

A tal proposito, è da osservare che per lui poliarchia e politeismo sono solidali, e rappresentano il mondo pagano decaduto. La monarchia è una realtà escatologica legata al monoteismo. L'unità di questa umanità non può essere che escatologica. È questa concezione che, come ha mostrato Peterson (*Monotheismus als politisches Problem*, pag. 71), Eusebio farà scendere sul piano temporale, vedendo la realizzazione terrestre del regno di Dio nell'unità politica del mondo di Costantino e nella pace romana. Il monoteismo qui diventa un problema politico.

Per tornare agli angeli delle nazioni, essi reagiscono in maniera diversa alla venuta del Cristo ed allo spodestamento che ne è la conseguenza. I buoni angeli lo accolgono con entusiasmo. Da tanto tempo penavano, e con così poco frutto, nelle nazioni pagane. È a loro che gli angeli della natività annunciano la venuta di Gesù: «Certi pastori devono essere considerati come degli angeli a cui sono affidati gli uomini... Avendo tutti bisogno

di aiuto affinché le nazioni che erano loro affidate fossero ben governate, l'angelo è venuto ad annunciare la nascita di Gesù e la venuta del Vero Pastore. Ad esempio, vi era un pastore di Macedonia che aveva bisogno del soccorso di Dio. Per tale motivo un Macedone è apparso a Paolo. I pastori hanno bisogno della venuta del Cristo. La discesa di Cristo del mondo fu una grande gioia per coloro a cui era stata affidata la cura degli uomini e delle nazioni. L'angelo che governava le cose dell'Egitto ha tratto grande vantaggio dalla discesa del Cristo dal cielo, affinché gli Egiziani divenissero cristiani... Perché prima della venuta del Cristo, i buoni angeli potevano ben poco per l'utilità di coloro che avevano in custodia. Quando l'angelo degli Egiziani aiutava gli Egiziani, a mala pena un proselito credeva in Dio» (*In Luc. Hom.*, XIII; vedere *Comm. Joh.*, XII, 50).

Ma è completamente diverso per i cattivi angeli, per i «prìncipi di questo mondo». Origène non esclude che alcuni di essi abbiano allora potuto convertirsi. Egli vede la figura di ciò nella conversione del centurione di Cafarnao: «Se il funzionario reale è l'immagine di qualche potenza fra i prìncipi di questo mondo, e suo figlio lo è del popolo che è specialmente sotto la sua potenza, e, per così dire, della sua parte, bisogna esaminare se la sua malattia non è la sua cattiva disposizione, malgrado la volontà del principe, e Cafarnao la figura della regione ove dimorano coloro che gli sono sottomessi. Infatti io penso che, anche fra i "prìncipi", alcuni, colpiti dalla potenza di Gesù e dalla sua divinità, si sono rifugiati presso di lui ed hanno protestato nei confronti di coloro che dovevano amministrare. Se gli uomini fanno penitenza e passano dall'incredulità alla fede, esiteremmo a dire la stessa cosa delle potenze?... Per me, penso che è accaduto persino agli arconti, che si sono convertiti alla venuta del Cristo, poiché alcune città o popoli interi hanno accolto ciò che riguarda il Cristo più volentieri che la maggior parte» (*Comm. Joh.*, XIII, 59; Koetschau, 290-291). Ritroviamo qui l'idea, cara a Origène, della possibilità di conversione per gli angeli malvagi.

Ma rimane il fatto che questa non è che un'eccezione, e che i «prìncipi delle nazioni» si sono levàti contro il Cristo che li spodestava. Riprendendo il passaggio ove Origène parla dei «prìncipi delle nazioni» e delle loro diverse scienze, egli continua così: «Quando questi videro Nostro Signore e Salvatore che prometteva ed annunciava la sua venuta nel mondo in vista di distruggere tutte le dottrine della falsa gnosi, qualunque fossero, subito, ignorando chi fosse nascosto in lui, gli tesero delle trappole: *Astiterunt reges terræ et principes convenerunt in unum adversus Dominum ed adversus Christum eius*. È perché aveva la conoscenza di queste insidie e di ciò che tramarono contro il Figlio di Dio, quando crocifissero il Signore della Gloria, che Paolo dice che *noi parliamo di una saggezza che non è quella dei prìncipi del secolo, i quali, se avessero conosciuto il Signore della gloria, non lo avrebbero crocifisso*» (*De Principiis*, III, 3, 2).

Questo concetto è ripreso in modo molto più chiaro in un altro passaggio: «È nel Cristo che si compie questa parola della Scrittura: *La tua discendenza riceverà in eredità le città dei nostri nemici*... Così la collera si impadronì degli angeli che tenevano tutti i popoli sotto le loro dominazioni (*Deut.*, XXXII, 9). Infatti il Cristo, al quale suo Padre aveva detto: *Chiedimi, ed io ti darò in eredità le nazioni*, nel togliere loro la potestà e la dominazione che avevano sui loro popoli, eccita la collera degli angeli. Così è scritto: *Astiterunt reges terræ et principes convenerunt in unum adversus Dominum ed adversus Christum eius*» (*In Gen. Hom.*, IX, 3). Il tema dello spodestamento degli angeli è qui ben chiaramente segnato. Osserviamo sempre che questo spodestamento appare come una successione normale che i buoni angeli salutano con gioia, e che è una disfatta solo per i cattivi angeli che la rifiutano.

Origène precisa altrove il suo pensiero: «Essi insorgono anche contro di noi e ci provocano lotte e combattimenti. E l'apostolo di Cristo dice: "*Noi non dobbiamo combattere solo contro la carne e il sangue, ma anche contro i prìncipi, le potestà ed i cosmocratores*". A meno

che, fermi nella fede, si riesca a resistere loro, ci ricondurranno in schiavitù. Ma questo sarebbe disconoscere l'opera di colui *"che ha inchiodato sulla sua croce le dominazioni e le potestà"* (*Col.*, II, 14)... Ma io vi domando: il Cristo ha commesso un'ingiustizia strappando i popoli alla potenza dei suoi nemici e riportandoli sotto il suo potere? Niente affatto. Perché una volta Israele era la sua parte, ma i suoi nemici lo trascinarono nel peccato, lontano dal suo Dio; ed è a causa dei suoi peccati, che Dio gli ha detto: *Ecco che siete divisi a causa dei vostri peccati.* E gli dice ancora: *Anche quando sarete dispersi, dice il Signore, io vi riunirò da un estremo del cielo all'altro.* Poiché i prìncipi di questo mondo avevano invaso l'eredità del Signore, il buon Pastore ha dovuto lasciare sulle alture le novantanove pecore e discendere sulla terra a cercare quella che si era perduta» (*In Gen. Hom.*, IX, 3).

Così il vero Israele è l'umanità primitiva prima della dispersione, di cui l'Israele di carne non è che l'immagine. Ed è questo Israele che il Cristo viene a riunire nuovamente. Ma tale vittoria acquisita da lui sui prìncipi delle nazioni, non sarà consumata che alla fine dei tempi. Fino a quel momento, le potenze di divisione sono sempre all'opera nell'umanità ed è contro di esse che i cristiani devono combattere.

Origène mostra infatti che, anche dopo la venuta del Cristo, i prìncipi delle nazioni conservano le loro pretese sui loro antichi cittadini e delegano presso di essi i loro satelliti per cercare di trattenerli. Questa visione corrisponde alla situazione «storica» del tempo di Origène e al conflitto fra le diverse idolatrie nazionali ed il cattolicesimo universalista. In uno stato di cose ove l'ordine politico e l'ordine religioso erano così strettamente legati come nell'Impero romano, le due questioni erano necessariamente connesse. Il cristiano, per il fatto stesso della sua rottura con gli dèi della città, si metteva fuori dalla città e dalla vita sociale del suo paese.

Questa è la problematica nella quale dobbiamo situare la prospettiva di Origène. Essa è quella di tutto il

Cristianesimo primitivo. Noi oggi dissociamo il problema politico dal problema religioso, ma questa è una conquista del Cristianesimo. All'epoca di Origène, essi apparivano solidali. È questo che ci spiega la relazione, per noi apparentemente strana, fra le tentazioni di cui i cristiani sono oggetto, e gli angeli delle nazioni. La grande tentazione era l'idolatria, cioè i culti nazionali, che nella prospettiva di Origène sono resi agli dèi delle nazioni.

Abbiamo visto dapprima l'aspetto più pratico della questione. Ora qui appare l'aspetto propriamente religioso: «La terra, sin dal principio, è stata divisa fra i prìncipi, cioè fra gli angeli (*Deut.*, XXXII, 8-9). Infatti Daniele chiama chiaramente prìncipi coloro che Mosè aveva definito angeli, quando parla del principe del regno dei Persiani, del principe del regno dei Greci, e di Michele «nostro principe»: questi sono dunque i prìncipi delle nazioni. E ciascuno di noi ha con sé un avversario che gli si attacca, il cui compito è di ricondurlo al principe e dire: *O principe*, ad esempio del regno dei Persiani, *quest'uomo, che era un tuo cittadino, te l'ho conservato così com'era. Nessuno degli altri prìncipi ha potuto attirarlo a sé. Nemmeno colui che si vantava di essere venuto per portar via gli uomini dell'eredità dei Persiani, dei Greci e di tutte le nazioni, e di sottometterli all'eredità di Dio*.

«Il Cristo Nostro Signore ha vinto tutti questi prìncipi e, penetrando nei loro territori, ha portato alla salvezza i popoli prigionieri. Anche tu facevi parte della porzione di qualche principe: Gesù è venuto e ti ha strappato alla potenza perversa e ti ha offerto al Dio Padre. Ma ciascuno di noi ha il suo avversario che cerca di riportarlo al suo principe. Ciascuno di noi, infatti, non ha un proprio principe, ma se qualcuno è un egiziano, ha per principe quello dell'Egitto. Per tale motivo vigila per liberarti dal tuo avversario o dal principe al quale egli cerca di ricondurti» (*In Luc. Hom.*, XXXV; Rauer, 209-211).

Ritroviamo più avanti questa dottrina dei «demoni guardiani». È interessante vedere come Origène la collega a quella degli angeli delle nazioni come principio dell'idolatria.

Abbiamo fin qui lasciato da parte un aspetto che è quello dell'Israele storico. Qual'è la sua situazione in rapporto alle nazioni pagane che sono state affidate agli angeli? Origène non gli assegnava Michele come principe, ma Iahweh in persona. Come accade che una porzione dell'Israele primitivo, dell'umanità una, ha conservato Iahweh come protettore? Origène ce lo spiega, constatando innanzitutto questo fatto: «Se ci si chiede perché i cristiani, come gli ebrei, non rendono un culto agli angeli, al sole, alla luna e alle stelle, che i Greci chiamano dèi visibili, la Legge di Mosè ci insegna che questi esseri sono stati dati da Dio a tutti i popoli che sono sotto il cielo, salvo a coloro che Dio ha voluto riservarsi fra le nazioni come sua parte scelta» (*Contra Celsum*, V, 10).

Questo testo è interessante perché ci mostra che Origène considera il culto degli astri e degli angeli, per lui strettamente legati, come un'economia data da Dio ai pagani per distoglierli dai dèmoni e dagli idoli, e dunque come una religione inferiore, ma legittima. Questo è stato giustamente osservato da Hal Koch (*Pronoia und Paideusis*, pag. 50). E ritroviamo qui la concezione secondo la quale la religione naturale, in cui Dio è adorato attraverso i sacramenti del mondo visibile, rappresenta una prima tappa nella vita dell'educazione religiosa dell'umanità. È la religione che i popoli pagani avevano verso i buoni angeli, ai quali Dio li aveva affidati dopo la dispersione.

Ma una parte dell'umanità ha conservato la religione primitiva del vero Dio: «Se qualcuno può, osservi che coloro che hanno mantenuto la lingua originale, per non aver mai abbandonato l'Oriente, dimorano nell'Oriente e nella lingua orientale; questi soli sono stati la parte del Signore e il suo popolo, chiamato Giacobbe; e questi soli sono stati sottomessi a un principe che non li ha ricevuti sotto la sua obbedienza per punirli come gli altri» (*Contra Celsum*, V, 3; 1).

Così una parte dell'umanità è rimasta all'Oriente, cioè nella religione primitiva, e non si è separata da Dio. È tale parte che costituisce l'Israele storico. La sua lin-

gua è la lingua primitiva dell'umanità, che è stato il solo a conservare. Il territorio ove abita è anch'esso il suo habitat primitivo. Si ritrova qui la logica del sistema origenista, che vuole che ogni stato sia il risultato di un merito anteriore. Perciò l'elezione di Israele non è più questa scelta gratuita di un popolo peccatore, senz'altra ragione che la gratuità dell'agape divino, bensì la ricompensa di una fedeltà in mezzo all'universale apostasia. Lo spirito fariseo ha qui la meglio sullo spirito dei profeti. E senza dubbio il pensiero di Origène affonda nelle tradizioni rabbiniche sull'antichità della lingua ebraica e sulle ragioni della preferenza di Dio per Israele.

Origène ritorna altrove sul carattere primitivo dell'ebraico: «Nel passaggio della Genesi che leggiamo, ove Dio rivolgendosi senza dubbio agli angeli, dice loro: *Venite, confondiamo la loro "lingua"*, non bisogna pensare che sono degli angeli diversi che hanno fatto nascere presso gli uomini delle lingue e degli idiomi differenti? Così, dunque, ce ne sarà uno che avrà dato ad un popolo la lingua babilonese, un altro che avrà dato il greco; e non vi è dubbio nel fatto che i fondatori delle diverse lingue sono i prìncipi dei differenti popoli; ma la lingua data all'origine con la mediazione di Adamo è rimasta, crediamo, agli Ebrei, in questa porzione di umanità che non è divenuta parte di alcun angelo, ma che è rimasta quella di Dio» (*In Num. Hom.*, XI, 4).

Solo che questo Israele fedele, l'Israele di Abramo e di Giacobbe, non ha perseverato nella sua fedeltà, e si è girato a sua volta verso gli idoli delle nazioni. Dio non lo ha messo direttamente sotto il dominio di una potenza, ma, per castigarlo, lo ha sottomesso alle nazioni che sono esse stesse sotto la dominazione delle potenze. E questa è la spiegazione delle «cattività» di Israele: «Si osservi, poi, che in questa porzione del Signore sono state commesse delle colpe, prima leggere, poi più gravi; che Dio ha atteso a lungo; che sono stati apportati dei rimedi; che allora essi, per i loro peccati, sono stati assoggettati ai prìncipi delle altre nazioni ed infine dispersi per tutta la terra» (*Contra Celsum*, V, 31).

Perciò questa teologia della storia abbraccia sia Israele che i popoli pagani. Si osserverà la sua coerenza. Tutto, secondo il pensiero di Origène, ha il suo principio nella libertà morale. La storia della civilizzazione, la diversità dei popoli, le differenti religioni, tutto questo è conseguenza delle colpe dell'umanità primitiva. La storia di Israele, a sua volta, presenta una condizione particolare dovuta alla sua fedeltà originaria, ma conoscerà anche la sua dispersione e la sua schiavitù. Infine, per gli uni e per gli altri il Cristo verrà a ristabilire l'unità ed a restaurare la libertà. Vi è qui uno sforzo possente e coerente per dare un'interpretazione della storia che la colga sia nella sua realtà religiosa che in quella politica. È curioso che questa teologia sia da cercare in Origène nell'angelologia.

Per finire noteremo che con la sua concezione degli angeli delle nazioni, per quanto sia ancora esitante, Origène apporta degli elementi per risolvere una delle ambiguità della teologia ulteriore. Cullmann[12], e sulla sua scia il P. Bouyer[13], hanno infatti osservato che la teologia paolina della redenzione si presenta sia come un regno attuale del Cristo, che privava gli angeli dell'amministrazione che era stata loro affidata anteriormente al cosmo ed alla società umana, e sia come una vittoria sugli angeli che tenevano prigioniera l'umanità. Si tratta degli stessi angeli? Se si tratta di angeli cattivi, come si può ritenere che Dio abbia loro affidato la gestione del mondo? E se si tratta di angeli buoni, perché il loro spodestamento è una vittoria del Cristo su di essi?

La concezione di Origène, stabilendo innanzitutto un ordine provvidenziale ove Dio affida ai buoni angeli una parte dell'amministrazione del mondo, poi mostrando, all'interno di tale ordine, la corruzione di una parte di questi angeli, che trascina con sé l'idolatria e la perversione della società politica, fornisce degli elementi

12 *Christus and die Zeit*, pag. 177 e segg.

13 *Le problème du mal dans le christianisme antique*, Dieu Vivant, VI, pag. 28.

per risolvere queste difficoltà. Appare così nuovamente il suo interesse: non solo essa sviluppa un settore della dottrina degli angeli, ma getta anche una luce nei diversi problemi dei rapporti fra la società politica e la città del male. Per questi diversi motivi, merita di essere tenuta in considerazione.

II. GLI ANGELI E IL CRISTO

Se la dottrina degli angeli delle nazioni ci ha fatto affrontare il problema della storia, quella degli angeli guardiani ci colloca in tutt'altro settore, quello della vita sacramentale e mistica. Anche qui Origène segue la tradizione. Già il libro di *Tobia* ci mostra l'angelo Gabriele che assiste colui che gli è affidato. La frase della serva che apre la porta a San Pietro: «*È il suo angelo*» attesta la credenza di un angelo individuale (*Atti*, XII, 15). Il Cristo parlava degli angeli dei bambini (*Matteo*, XVII, 10). La dottrina appare presso i primi padri della Chiesa, lo Pseudo-Barnaba ed il Pastore di Erma, ai quali Origène si riferisce (*De Principiis*, III, 2, 4).

Osserviamo nuovamente che questa credenza aveva il suo parallelo nell'ambiente religioso ellenistico[14]. La dottrina del δαίμων personale, che appare già in Platone a proposito di Socrate, è lungamente sviluppata in Plutarco[15]. «Si dice che ogni fedele, anche se è il più piccolo nella Chiesa, è assistito da un angelo di cui il Cristo afferma che contempla sempre la faccia di Dio» (*De Principiis*, II, 10, 7). E altrove: «Bisogna dire che ogni anima d'uomo è sotto la direzione di un angelo, come di un fratello» (*Comm. Mt.*, XIII, 5; Klostermann, 191, 1-3). In altri punti Origène si riferisce ai passaggi degli Atti (*In Num. Hom.*, XI, 4).

14 Origène, del resto, ricorda questa doppia tradizione (*Contra Celsum*, VIII, 34). Ed egli stesso ritorna sovente su questa dottrina.

15 Guy Soury, *La démonologie de Plutarque*, 1942, pag. 131 e segg.

Origène porta importanti sviluppi a questa dottrina tradizionale. La dottrina dell'angelo guardiano, innanzitutto, è per lui in stretta relazione con l'incarnazione del Cristo nell'opera della salvezza degli uomini[16]. Se con gli angeli delle nazioni eravamo sul piano dell'amministrazione della creazione, qui siamo su quello dell'opera redentrice. Con la venuta del Cristo gli angeli arrivano in folla a partecipare alla sua opera: «Quando gli angeli videro il principe della milizia celeste [il Cristo] dimorare nei luoghi terrestri, allora entrarono per la via aperta, seguendo il loro Signore ed obbedendo alla volontà di colui che li distribuisce per *guardiani* a coloro che credono in Lui... Gli angeli sono al servizio della tua salvezza. Essi sono stati concessi al Figlio di Dio per servirlo, e dicono fra di loro: *Se lui è disceso in un corpo, se ha rivestito una carne mortale, se ha sopportato la croce ed è morto per gli uomini, come possiamo non fare nulla? Come possiamo risparmiarci? Andiamo, angeli, discendiamo tutti dal cielo!* È così che vi era una moltitudine della milizia celeste che lodava e glorificava Dio, quando il Cristo è nato? Tutto è pieno di angeli» (*In Ez. Hom.*, I, 7).

Non è da dire che prima della venuta del Cristo essi non avessero lavorato per il bene delle anime. Origène li mostra, secondo San Paolo, che agiscono nell'Antico Testamento: «Questi sono gli angeli che, prima della venuta del Cristo, proteggevano la sposa ancora adolescente» (*Comm. Cant.*, II; Baehrens, pag. 158). Essi cercavano di agire anche presso i pagani. Ma abbiamo visto prima che i loro sforzi erano insufficienti. Infatti, prima della venuta del Cristo, le anime dei pagani sono sotto la potestà dei demoni delegati dai prìncipi di ciascuna nazione.

Giungiamo qui ad uno degli aspetti essenziali della dottrina origenista dell' «angelo guardiano». Come ogni nazione aveva il suo buono ed il suo cattivo angelo, così è per ogni individuo: «Quello che dico di ciascuna provincia, deve essere detto in generale per ogni uomo.

16 *Contra Celsum*, VIII, 34; vedere J. Barbel, *Christos Angelos*, 1941, pag. 103.

Ciascuno ha l'assistenza di due angeli: uno di giustizia, l'altro di iniquità. Se i buoni pensieri affluiscono al nostro cuore, non vi è dubbio che è l'angelo buono che parla; se i pensieri sono cattivi, è l'angelo cattivo» (*In Luc. Hom.*, XII).

Origène ritorna più volte su questa dottrina: «Tutti gli uomini sono assistiti da due angeli, il cattivo che spinge al male, il buono che spinge al bene» (*In Luc. Hom.*, XXXV). Anche qui rispecchia la tradizione e si appoggia sugli autori precedenti: «Il Libro del Pastore {Erma} insegna che due angeli accompagnano ogni uomo; e se dei buoni pensieri salgono al nostro cuore, egli dice che vengono dal buon angelo; se sono contrari, dice che è il suggerimento dell'angelo cattivo. E Barnaba, nella sua Epistola, dichiara le stesse cose» (*De Principiis*, III, 2, 4).

Così intorno ad ogni uomo, vi è un conflitto che si giuoca fra il Cristo ed i prìncipi di questo mondo, i cui servitori sono da una parte gli angeli e dall'altra i dèmoni[17]. La dottrina degli angeli acquista una portata singolare, e raggiunge il dramma della redenzione. Finché le anime sono nell'idolatria, è il loro dèmone ad essere onnipotente su di esse e il loro angelo non può fare nulla. Egli è umiliato di fronte al Padre: «Se io sono della Chiesa, per quanto piccolo io sia, il mio angelo ha la libertà di guardare la faccia del Padre. Se sono al di fuori, egli non osa» (*In Luc. Hom.*, XXXV).

Al contrario, dal momento in cui un uomo si converte al Cristo, rinunciando a Satana e al suo corteo, è affidato dal Cristo al suo angelo: «Tu eri sotto il dèmone, oggi sei sotto un angelo» (*In Ez. Hom.*, I, 7). È là che incomincia la missione dell'angelo guardiano: «Vieni, angelo, ricevi per la parola colui che si è ravveduto dall'antico errore, dalla dottrina dei dèmoni; e ricevendolo come un buon medico, confortalo e istruiscilo; egli è un piccolo bimbo; prendilo per dargli il battesimo della se-

17 Per Lundberg (*La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, 1942, 44-45) cita numerosi testi liturgici antichi ove esso appare.

conda nascita e chiama degli altri compagni per associarli al tuo ministero, al fine di formare alla fede coloro che, non molto tempo fa, erano stati fuorviati» (*In Ez. Hom.*, I, 7).

Origène ha qui rilevato un notevole punto della dottrina degli angeli: la loro azione concerne soprattutto gli inizi. Non è senza ragione che l'Evangelo li mette spesso in rapporto con i bambini. Poiché sono specialmente incaricati dei bambini secondo la natura, lo sono anche secondo la grazia. Essi guidano gli esordi della vita spirituale: «Esamina se non sono i bambini, che sono condotti nel timore, ad avere degli angeli; e se a coloro che sono più avanzati, non è il Signore degli angeli che dice a ciascuno di essi: *Io sono con lui nella tribolazione*. Finché siamo imperfetti ed abbiamo bisogno di un aiuto per liberarci dai nostri mali, ci occorre un angelo di cui Giacobbe diceva: *Egli ci ha liberati dai nostri mali*. Ma quando siamo adulti ed abbiamo passato il tempo di essere sotto i pedagoghi ed i precettori, possiamo essere condotti dal Cristo stesso» (*Comm. Mt.*, XII, 26).

Questo è un insegnamento spirituale che la tradizione conserverà. Sant'Ignazio di Loyola osserverà, nelle sue Regole del discernimento degli spiriti, che l'azione degli angeli si esercita negli inizi della vita spirituale. E questo, su un altro piano, è da accostare all'azione degli angeli nell'Antico Testamento, presso la Sposa ancora *adolescente*.

L'azione dell'angelo guardiano incomincia al battesimo. Origène è ritornato altrove sulla presenza degli angeli al momento del sacramento della rigenerazione: «Quando il sacramento della fede ti è stato dato, le virtù celesti, i ministeri degli angeli, la Chiesa dei primogeniti, erano presenti» (*In Jos. Hom.*, IX, 4; P. G., XII, 874). D'altronde, l'angelo del battesimo è una tradizione della Chiesa[18]. Didimo di Alessandria dirà che il nuovo battezzato, che è immerso nell'acqua con il ministero del

[18] Vedere Don E. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animæ humanæ cum dæmonibus*, 1946, pag. 12 e segg.

sacerdote, è immerso nello Spirito Santo con il ministero degli angeli.

Abbiamo già osservato, a tal proposito, che gli angeli sono particolarmente associati alla vita sacramentale delle anime che sono loro affidate, e sono in special modo presenti alla sinassi eucaristica: «Riguardo agli angeli, ecco che cosa bisogna dire. Se l'angelo del Signore circola intorno a coloro che lo temono, è verosimile, quando essi sono riuniti legittimamente per la gloria del Cristo, che l'angelo di ciascuno circoli attorno ad ognuno di coloro che lo temono e che sia con l'uomo che ha l'incarico di sorvegliare e di dirigere, in modo che, quando i santi sono riuniti, vi sono due chiese, quella degli uomini e quella degli angeli» (*De Oratione*, 25; P. G., XI, 553, B-C). Origène non dimenticherà, quando parla nella Chiesa, che si rivolge contemporaneamente «agli uomini ed agli angeli» (*In Luc. Hom.*, XXIII; Rauer, 156).

Ministri invisibili del battesimo, gli angeli saranno poi, attraverso i loro buoni suggerimenti, le guide dell'anima negli esordi della sua vita spirituale (*Comm. Mt.*, XIII, 26). Essi gli danno le buone ispirazioni: «Constatiamo che i pensieri che procedono dal nostro cuore, talvolta vengono da noi stessi, talvolta sono provocati dalle potenze contrarie, talvolta infine sono inviati da Dio o dai santi angeli. Questo potrebbe sembrare un'immaginazione, se non fosse stabilito dalla testimonianza della Scrittura» (*De Principiis*, III, 2, 4).

Origène menziona i suggerimenti dei cattivi angeli a fianco di quelle dei buoni. Il fatto è che dopo il battesimo non siamo più sotto la potestà del cattivo angelo, ma questo non smette i suoi attacchi: «Dio permette, del resto, che le potenze contrarie ci combattano affinché noi possiamo vincerle» (*In Jos. Hom.*, XV, 5).

A causa di questa psicologia spirituale dell'azione degli spiriti, Origène è all'origine di tutta una tradizione. Sappiamo[19] quanto i Padri del deserto ed Evagrio spin-

[19] La *Vita di sant'Antonio* di Atanasio contiene una vasta trattazione sul discernimento degli spiriti (XXI-XLIV).

geranno questa scienza dei diversi spiriti. E sant'Ignazio la riprenderà negli *Esercizi Spirituali*.

Le buone ispirazioni non sono il solo aiuto che offrono gli angeli. Essi assistono in tutti i modi quelli che sono loro affidati. Origène li mostra che intercedono presso Dio: «Gli angeli si radunano presso colui che prega Dio per contribuire alla sua preghiera. Di più, l'angelo di ciascuno, anche di quelli che sono piccoli nella Chiesa, contemplando continuamente la faccia del Padre che è nei cieli e vedendo la divinità di colui che ci ha creati, prega con noi e lavora con noi, fin tanto che può, per le cose che noi domandiamo» (*De Oratione*, XI, 5).

Inversamente, anche i dèmoni avranno la loro funzione. Origène spiega lungamente, nel *De Principiis*, il loro ruolo per mettere alla prova i giusti con le tentazioni (III, 2, 3): «Dio non ha tolto al demonio il suo potere sul mondo, perché la sua partecipazione è ancora necessaria al perfezionamento di coloro che devono essere incoronati» (*In Num. Hom.*, XIII, 7). La loro seconda funzione è di essere lo strumento dei castighi divini (del resto sempre curativi). Essi sono necessari, come il carnefice in una città (*Contra Celsum*, VII, 70). «Nessun demone, secondo le leggi di Dio, presiede alle cose terrestri. Ma poiché meritano di dominare sui malvagi e di punirli, il Verbo che regge tutto ha loro dato potenza su quelli che si sono sottomessi al potere del peccato piuttosto che a Dio» (*Contra Celsum*, VIII, 33). Di conseguenza non è dovuto loro alcun rispetto, come lo pretende Celso.

Gli angeli hanno molta sollecitudine nel compimento del loro incarico, in quanto sono essi stessi interessati: «Gli angeli sono zelanti per il bene, sapendo che, se ci governano bene e ci conducono alla salvezza, potranno anch'essi guardare il Padre con fiducia. È una vergogna, per un angelo, se l'uomo che gli è stato affidato pecca; come, al contrario, è per lui una gloria se, per piccolo che sia, progredisce. E inversamente, tutte le volte che pecchiamo, il nostro avversario esulta» (*In Luc. Hom*, XXXV).

In questa responsabilità dell'angelo, Origène va molto lontano: «Ogni angelo sarà giudicato alla fine dei secoli, conducendo coloro che gli sono stati affidati, che ha aiutato, che ha istruito. Ed ci sarà un giudizio di Dio per sapere se tante colpe della vita umana provengono da qualche negligenza dei ministri spirituali che sono stati inviati per aiutare coloro che ricevono l'eredità della salvezza, o dalla pigrizia di quelli che sono stati da essi aiutati» (*In Num. Hom.*, XI, 4). E il grado della felicità degli angeli dipenderà da questo giudizio: «Come sono sempre rivolti verso la faccia di Dio quando, per la loro cura, la salvezza degli uomini è procurata, così se per la loro negligenza l'uomo cade, essi non ignorano che è a loro rischio e pericolo... Secondo i meriti di coloro di cui sono gli angeli, o sempre, o mai, o più o meno, gli angeli contempleranno la faccia di Dio» (*In Luc. Hom.*, XXXV; Rauer, 208).

Un aspetto particolare dell'azione degli angeli, è la loro collaborazione con gli apostoli: «Gli apostoli hanno l'aiuto degli angeli nel compimento del loro ministero di predicazione e nel portare a termine l'opera dell'Evangelo» (*In Num. Hom.*, XI, 4). Essi dividono con gli apostoli la gloria delle conquiste spirituali realizzate: «Vi è un angelo di Pietro, come anche di Paolo e degli altri apostoli, e dei ministeri inferiori. Ed essi portano nell'aia del Signore il raccolto insieme a coloro attraverso i quali hanno agito» (*In Num. Hom.*, XI, 4).

Come gli apostoli diventano i capi, gli *episcopi* delle comunità che hanno fondato presso gli infedeli, è così anche per gli angeli. È per questo motivo che vi sono degli angeli delle Chiese: «Gli angeli offrono le primizie ciascuno della sua Chiesa. Nell'Apocalisse, Giovanni sembra rivolgersi a questi angeli. Vi sono anche degli angeli al di fuori, che radunano i fedeli in tutte le nazioni. Considera, infatti, che come in una città ove non ci sono ancora dei cristiani di nascita, se sopraggiunge qualcuno che incomincia a istruire, a lavorare, a formare, a portare alla fede, diviene poi principe e vescovo di coloro ai quali ha insegnato; così i santi angeli saranno

anch'essi dei prìncipi nell'avvenire di coloro che avranno riunito nelle diverse nazioni e che avranno fatto progredire con il loro lavoro ed il loro ministero» (*In Num. Hom.*, XI, 4).

Di questo passaggio, possiamo considerare due cose. La prima è che ogni Chiesa possiede sia un vescovo visibile che un angelo invisibile: «Si può osare di dire, seguendo la Scrittura, che vi sono due vescovi per Chiesa: uno visibile ed un altro invisibile. E come l'uomo, se ha ben condotto l'incarico che gli è stato affidato, è lodato dal Signore, e se lo ha male amministrato, è esposto al biasimo, così è per l'angelo» (*In Luc. Hom.*, XIII; Rauer, 91). Origène appoggia questa dottrina sull'Apocalisse e continua: «Se gh angeli sono preoccupati di governare le chiese, c'è bisogno di parlare degli uomini e di qual è il loro timore, nel loro desiderio di poter essere salvati con gli angeli lavorando con loro? Per conto mio, penso che si può trovare contemporaneamente un angelo e un uomo che siano buoni vescovi della Chiesa e che partecipino allo stesso compito» (*In Luc. Hom.*, XIII; Rauer, 92; vedere anche XXXV, 208).

Abbiamo qui una trasposizione sul piano ecclesiale del parallelo fra l'angelo invisibile di una nazione ed il suo arconte visibile. Del resto Origène stesso fa l'accostamento, chiamando l'angelo sia «angelo della nazione» che «angelo della Chiesa» (*In Num. Hom.*, XI, 4). Ritroviamo anche il tema generale della responsabilità degli angeli che non appaiono fissati già nel loro stato definitivo. Inoltre, rileveremo che si costituisce la gerarchia spirituale del mondo futuro, ove il Cristo regnerà su dei popoli di anime essi stessi sottomessi ciascuno ai loro vescovi angelici, e sarà così *rex regum et dominus dominantium* (*In Num. Hom.*, XI, 4).

Ma allora ci appare un rilevante parallelismo fra la prima divisione delle nazioni in base agli angeli di Dio, e la presente divisione delle chiese, nuovamente in base gli angeli. Secondo la prospettiva di Origène, ove le realtà visibili e storiche sono l'immagine delle realtà spirituali escatologiche, la divisione delle nazioni fra gli an-

geli che abbiamo esaminato prima, appare come l'ombra della ripartizione delle razze spirituali di anime, secondo gli angeli del mondo a venire.

Queste due ripartizioni procedono da una medesima legge: come sono stati i loro meriti anteriori che hanno determinato l'appartenenza delle anime a questa o quella nazione temporale, così sono i loro meriti, in questo mondo, che determinano la loro appartenenza a questa o quella chiesa celeste: «Come all'inizio di questo eone, quando Dio disperse i figli di Adamo, egli stabilì le loro frontiere secondo il numero degli angeli di Dio, ed ogni nazione è stata posta sotto l'angelo che le è proprio, ma solo la casa di Israele fu scelta per essere la parte del Signore e la porzione della sua eredità; così, io penso, alla fine di questo eone ed all'inizio dell'eone seguente, l'Altissimo farà una nuova divisione dei figli di Adamo; e coloro che non saranno abbastanza puri di cuore da vedere il Signore ed essere la sua parte, vedranno i santi angeli e saranno ripartiti secondo il numero degli angeli di Dio. Ma beato colui che sarà degno, in questa vita terrestre, di essere la parte del Signore» (*In Num. Hom.*, XI, 5).

Così, al termine di questo studio di angelologia, ritroviamo la prospettiva che comanda l'interpretazione origenista della storia: fra le nazioni temporali che ci descrive l'Antico Testamento e le Chiese spirituali del nuovo universo instaurato dal Cristo, vi è sia una relazione storica che una relazione simbolica. Una relazione storica perché vediamo svilupparsi un piano progressivo e sono due economie che si succedono; una relazione simbolica perché la divisione in popoli, in tribù dell'economia carnale, è la figura delle divisioni spirituali del mondo delle anime.

Queste divisioni sono per Origène uno dei grandi misteri della Scrittura, uno di quelli che conosceranno pienamente soltanto coloro che saranno riuniti al Cristo: «Quando saremo riuniti al Cristo, allora conosceremo più chiaramente le ragioni delle cose che accadono sulla terra... in particolare che cos'è Israele, che cosa significa

la diversità delle nazioni, che cosa significano le dodici tribù» (*De Principiis*, II, 11, 5). È questo un mistero ove sono in questione sia l'interpretazione spirituale della Scrittura, sia l'organizzazione del mondo delle anime nel suo sviluppo storico, oltre che nella sua struttura, di cui l'angelologia di Origène ci fa intravedere certi aspetti.

Capitolo III

IL PRECURSORE

Fra la teologia degli angeli e quella del Cristo, la teologia di Giovanni il Precursore costituisce il normale collegamento[1]. Nella dottrina di Origène, questa teologia occupa un posto importante ed è in correlazione con l'angelologia. È notevole che questi due tratti caratterizzino ancora oggi la teologia orientale, ove Giovanni il Battista ha una posizione eminente. E Bulghakov ha consacrato una delle sue opere all'«amico dello Sposo» e agli angeli.

Per Origène, Giovanni Battista rappresenta la preparazione visibile della venuta del Verbo, come gli angeli rappresentano la sua preparazione invisibile. Questa preparazione è stata l'opera di tutti gli inviati di Dio nell'Antico Testamento (*De Principiis*, II, 6, 1), ma Giovanni ne è il culmine (*Comm. Joh.*, I, 13). Origène spiega, in una bella trattazione, che Giovanni è la voce, la φωνή, ma che Gesù è la parola, il λόγος (*Comm. Joh.*, II, 32). So-

[1] Qui si sarebbe dovuto parlare anche di ciò che Origène insegna sulla Vergine Maria. Su questo punto egli è un testimone della tradizione, ma non offre delle speculazioni sviluppate come per Giovanni Battista. Vedere il libro di C. Varaggini, *Maria nelle opere di Origène*, Roma, 1942.

prattutto, egli osserva – ed è il punto più rilevante della sua dottrina – che Giovanni è il precursore di Gesù in tutte le sue «parusie» (*Comm. Joh.*, II, 37; 96, 11). Egli rende testimonianza al Cristo prima della propria nascita, quando esulta nel seno di sua madre al suo avvicinarsi. È precursore della vita pubblica (*In Luc. Hom.*, VI). Muore poco prima della morte del figlio dell'uomo, «affinché, precedendo il Cristo non solo presso coloro che sono nella nascita, ma anche presso coloro che attendono dal Cristo la liberazione dalla morte, egli prepari ovunque un cammino predisposto» (*Comm. Joh.*, I, 37).

Giovanni continua perpetuamente a compiere questa missione nella Chiesa e nelle anime: «Io penso che il mistero di Giovanni (*sacramentum Joannis*) si compie ancora oggi nel mondo. Chiunque è destinato a credere al Cristo-Gesù, bisogna che prima lo spirito e la virtù di Giovanni vengano nella sua anima per preparare al Signore un popolo perfetto e spianare i sentieri nelle asperità del cuore. Non fu solo in quel tempo che le vie furono spianate, ma ancor oggi lo spirito di Giovanni precede la parusia del Signore» (*In Luc. Hom.*, IV; 29). Infine, egli precede anche la sua parusia gloriosa: «È lui che è Elia, colui che deve venire» (*Comm. Joh.*, II, 37).

In tutto questo il ruolo di Giovanni appare come parallelo a quello degli angeli. Ma nel pensiero di Origène vi è fra loro una parentela molto più profonda che si nota nel *Commentario su San Giovanni*. Origène commenta il testo del Prologo: «*Vi fu un uomo inviato da Dio*. Se qualcuno cerca di comprendere più esattamente che cosa significa "inviato" (ἀπεσταλμένος), cercherà da dove e dove Giovanni è stato inviato. La risposta alla seconda domanda è chiara: è stato inviato a Israele ed a coloro che lo volevano intendere, dimorando nel deserto di Giudea e battezzando nei pressi del Giordano, cioè, in senso anagogico, βαθύτερον nel mondo, mondo che significa il luogo che circonda la terra, ove abitano gli uomini. Rimane la questione da dove è stato inviato. Esaminando più a fondo l'espressione, apparirà forse che, come è stato scritto per Adamo: *Dio lo inviò fuori dal*

Paradiso di Delizie per coltivare la terra, così Giovanni è stato inviato o dal cielo o dal Paradiso, o da qualsiasi altro posto che si voglia fuori da questo luogo terrestre. Ed è stato inviato per rendere testimonianza della verità» (*Comm. Joh.*, II, 29).

Questo strano passaggio si collega ad un aspetto della dottrina di Origène, di cui non abbiamo ancora parlato. Abbiamo visto che, per lui, le frontiere fra il mondo degli uomini e quello degli angeli erano poco definite. Normalmente, quello che fa passare da una categoria all'altra è il merito o il demerito. Tuttavia, a questo vi è un'eccezione. Come il Logos, re degli angeli, si è fatto carne per salvare gli uomini, così certi angeli, appartenenti alle categorie superiori, senza alcun demerito da parte loro, sono stati inviati nel paese di esilio per preparare le vie del Verbo e la sua discesa. È questa κατάβασις che è figurata con la «discesa» dei patriarchi in Egitto: «Questa discesa dei patriarchi in Egitto, cioè in questo mondo, si può ritenere che è stata permessa da Dio per l'illuminazione del resto e per l'istruzione del genere umano, affinché le altre anime siano illuminate ed aiutate da essi» (IV, 3, 12).

Ritroviamo questa idea altrove: «Non tutti gli schiavi devono sopportare la schiavitù a causa dei loro peccati. Infatti, quando tutta la moltitudine degli Ebrei era stata abbandonata da Dio a causa dei suoi peccati ed espulsa dalla terra santa per essere condotta sino a Babilonia, alcuni giusti, che erano nel popolo, subirono la cattività non per i loro peccati, ma per portare soccorso a coloro che erano schiavi a causa dei loro peccati» (*In Ez. Hom.*, I, 1). Qui non viene detto che questi inviati siano degli angeli discesi nel mondo, ma è tuttavia il pensiero profondo di Origène. Basta ricordare un testo che abbiamo già citato e che adesso prende il suo pieno significato: è quello degli operai dell'ultima ora. Origène mostrava i lavoratori a lungo oziosi e che, quando sono chiamati a loro volta, ricevono lo stesso salario di quelli che sono stati chiamati prima. Il fatto è che essi desideravano fin dall'inizio essere inviati nel mondo. Essi sono

la figura dei messaggeri che Dio manda alle epoche successive (*Comm. Mt.*, XV, 35). Quanto all'origine di questa concezione, Origène stesso ci indica che una delle fonti è l'Apocalittica ebraica (*Comm. Joh.*, II, 31).

Il caso di Giovanni Battista si aggancia a questa dottrina generale dell'«incarnazione» (κατάβασις) di certi angeli inviati per preparare l'Incarnazione del Verbo, e che è distinta dalle missioni invisibili degli angeli di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente: «Se è vera l'opinione generale sull'anima, cioè che essa non è trasmessa con la generazione ma che esisteva prima, e che per delle varie ragioni ha rivestito la carne e il sangue, la frase "inviato di Dio" riferita a Giovanni, non sembrerà più una cosa straordinaria. Guarda se la questione non si risolva per il fatto che, come in senso generale ogni uomo è uomo di Dio poiché è stato creato da Dio, ma che non tutti gli uomini sono chiamati uomini di Dio, bensì solo colui che è consacrato a Dio, come Elia; così, in senso generale, ogni uomo è stato inviato *da* Dio, ma è propriamente detto inviato *di* Dio solo colui che viene (ἐπιδημῶν) in questa vita per il servizio e la liturgia della salvezza della razza degli uomini» (*Comm. Joh.*, II, 30).

E Origène precisa che in Giovanni si tratta senz'altro dell'incarnazione di un angelo: «E poiché stiamo parlando di Giovanni, analizzando il suo apostolato (ἀποστολή) non è fuori luogo proporre l'opinione (ὑπόνοια) che abbiamo su di lui. Leggiamo in una profezia: *Ecco che io mando il mio angelo davanti alla tua faccia, per preparare la strada davanti a te*. Chiediamoci se uno dei santi angeli non sia stato per caso inviato come precursore per il servizio (λειτουργία) del nostro Salvatore. Che cosa vi è di sorprendente nel fatto che, se il Primogenito di tutte le creature si incarna per filantropia, vi siano alcuni emuli e imitatori del Cristo che sono contenti (ἀγαπῆσαι) nel servire la bontà che egli testimonia loro, con un corpo simile al suo? Del resto, chi non sarebbe colpito dal fatto che sussulta di gioia mentre è ancora nel seno di sua madre e non vi vedrebbe la prova che ciò sorpassa la natura umana comune? (*Comm. Joh.*, II, 31).

Si tratta qui di un'incarnazione degli angeli che precede e prepara l'Incarnazione del Cristo, i λόγοι–ἄγγελοι che prefigurano e preparano quello che il Logos compirà in pienezza. Per Origène «coloro che già dal principio hanno occupato un posto eminente fra gli uomini, essendo molto superiori alle altre anime, sono degli angeli che sono discesi nella natura umana. E così è confermata la parola che dice che Giovanni, essendo un angelo, è venuto nel corpo per rendere testimonianza alla luce» (*Comm. Joh.*, II, 31).

A fianco del problema dei rapporti fra il Precursore e gli Angeli, si pone un'altra questione a causa del suo accostamento con Elia, che interviene in un certo numero di passaggi della Scrittura che Origène raggruppa (*Comm. Joh.*, VI, 11). Giovanni è Elia *redivivus*? La cosa è discussa a più riprese nell'opera di Origène (*Comm. Joh.*, VI, 7; *Comm. Mt.*, X, 20, XII, 9, XIII, 1; *In Luc. Hom.*, IV): «Qualcuno dirà che Giovanni ignorava chi fosse Elia. Ed è forse la ragione che utilizzeranno coloro che credono nella metempsicosi (μετενσωμάτωσις), i quali pensano che l'anima riveste dei corpi successivi e non si ricorda delle sue vite precedenti. Essi si appoggeranno anche sul fatto che certi Ebrei dicono del Cristo che era uno degli antichi {profeti} resuscitato, non dalla tomba, ma attraverso una nuova nascita» (*Comm. Joh.*, VI, 7).

Nel *Commentario su San Giovanni*, Origène si accontenta di riportare questa opinione. Nel *Commentario su San Matteo*, la combatte: « In questi passaggi Elia non mi sembra designare un'anima, altrimenti cadremmo nella dottrina, estranea alla Chiesa di Dio, della metempsicosi, che non fa parte né della tradizione, né delle Scritture» (*Comm. Mt.*, XIII, 7). Se questa opinione fosse vera, l'anima potrebbe sempre passare di corpo in corpo ed il mondo non avrebbe fine, la qual cosa è una dottrina pagana.

Come interpretare allora la relazione fra Elia e Giovanni Battista? Origène rileva che è detto non che Giovanni ha avuto l'anima (ψυχή) di Elia, bensì lo spirito

(πνεῦμα) di Elia: «Osserva che Gabriele non ha detto che Giovanni è venuto nell'anima di Elia, in modo che questo possa dar luogo alla metempsicosi, ma nello spirito di Elia. Dunque Giovanni è chiamato Elia non a causa della sua anima, ma a causa del suo spirito e della sua potenza. Pertanto non si colpisce in nulla la dottrina della Chiesa, se questo spirito è stato prima in Elia, poi in Giovanni» (*Comm. Mt.*, XIII, 2).

Origène si pone allora il problema di sapere che cosa è il πνεῦμα[2]. Egli osserva che vi è il πνεῦμα *di un* uomo, che è personale, ed il πνεῦμα che è *in un* uomo. Elia ha dunque avuto uno spirito (cioè una grazia) particolare, che si è posato in seguito su Eliseo e che è disceso su Giovanni alla sua nascita. Giovanni ha perciò ha avuto il privilegio, da una parte, di essere ripieno di Spirito Santo già nel seno di sua madre, e dall'altra di camminare davanti al Cristo nello spirito di Elia» (*Comm. Mt.*, XIII, 2; vedere *Comm. Luca*, IV, 29).

2 Vedere G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à saint Augustin*, Paris, 1945, pp. 450-469.

Capitolo IV

CRISTOLOGIA

L'importanza della dottrina dell'Incarnazione e quella della Redenzione è stata contestata nell'opera di Origène, l'una da Hal Koch e l'altra da De Faye. Per il primo, l'Incarnazione è poco importante perché il Logos giuoca sin dall'origine il più grande ruolo nella storia della creazione (pag. 63); per il secondo, la Redenzione non ha rilevanza perché il ruolo del Cristo è essenzialmente di essere rivelatore: la morte sulla croce non rientrerebbe nel quadro del pensiero di Origène (pag. 230).

Ma lo studio dei testi porta a correggere queste opinioni. Esse danno una visione troppo ristretta del pensiero di Origène. Il ruolo dell'umanità del Cristo è capitale nei *Commentari* del Nuovo Testamento; e la lotta del Cristo contro le potenze del male, che è l'idea centrale del dogma della redenzione del II e III secolo, occupa un gran posto nell'opera di Origène.

La verità è che questi dogmi si situano in una teologia più generale del Logos, che è un aspetto essenziale del sistema di Origène. Studieremo dapprima il Logos nella sua natura stessa fra il Padre e i Logikoi: è uno degli aspetti più difficili del pensiero di Origène. Poi ve-

dremo il ruolo del Logos nell'economia della salvezza: i problemi posti dall'Incarnazione, il significato della passione del Cristo concepita come vittoria sulla morte.

I. IL PADRE, IL LOGOS, I LOGIKOI

Abbiamo fin qui studiato in se stesse le creature spirituali, principale oggetto della creazione, mentre abbiamo lasciato da parte un aspetto essenziale della loro realtà, cioè la loro relazione con il Logos. Affrontiamo ora questa questione capitale, e sarà per noi l'occasione di parlare della dottrina trinitaria di Origène.

Si è contestato che Origène sia un pensatore trinitario, ed in particolare questa è l'opinione di De Faye. Tale giudizio è troppo semplicistico. Origène, qui come ovunque, è innanzitutto un testimone della fede tradizionale. All'inizio del *De Principiis*, egli afferma la sua piena adesione alla fede verso le Tre Persone. E questo non appare soltanto laddove riproduce la formula battesimale, ma in molti passaggi ove espone il proprio pensiero. Egli parla dei «tre eternamente presenti insieme» (*Comm. Mt.*, XII, 20). Ma d'altra parte, quando cerca di dare una spiegazione teologica della Trinità, la mette sicuramente in rapporto con le creature spirituali, benché non sia possibile trattarla separatamente da esse, e così facendo noi seguiamo il movimento stesso del suo pensiero.

La relazione del Logos con il Padre è infatti da lui concepita in modo parallelo alla relazione delle creature spirituali con il Logos. Questo aspetto della sua dottrina è uno di quelli ove l'influenza del medio platonismo si fa più sentire. Come ha detto il P. Lieske (*Die Theologie der Logosmystik des Origenes*, pag. 186), «la significazione cosmologica del Logos è la minaccia più grave per il mistero trinitario della filiazione e il contraccolpo più forte del pensiero neo-platonico (noi diremmo medio-platonico) sulla sua speculazione».

In numerosi passaggi della sua opera, Origène ci descrive il Logos nel suo doppio rapporto con il Padre e con i Logikoi, come inferiore al primo e superiore ai secondi. Così, in particolare, nel *Commentario su San Giovanni*: «Quanto al fatto che turba certi amici di Dio nella preghiera, voglio dire il timore di confessare due dèi, e che per questo li fa cadere nelle dottrine empie, negando che il Figlio di Dio abbia una realtà propria (ἰδιότητα) diversa da quella del Padre e dicendo che colui che chiamano il Figlio è Dio solamente di nome, o negando la divinità del Figlio e affermando che la sua proprietà e la sua essenza sono distinte da quelle del Padre per separazione (κατὰ περιγραφήν), questo timore può essere scacciato.

«Infatti bisogna dir loro che Dio (il Padre) è Dio per se stesso (αὐτόθεος), secondo la parola del Signore che dice nella sua preghiera: *Affinché riconoscano te, il solo vero Dio*, e che tutto quello che è al di fuori di colui che è Dio per se stesso, essendo divinizzato per partecipazione, non potrebbe essere chiamato ὁ θεός (il Dio), ma θεός (Dio); questo nome appartiene pienamente al Primogenito di tutte le creature, come Primo per il fatto di essere presso Dio, attraendo a Sé la divinità e superiore in dignità agli altri dèi, il cui Dio è *il Dio*, secondo la parola: *Deus deorum Dominus locutus est*, permettendo loro di essere degli dèi, attingendo da Dio affinché fossero abbondantemente divinizzati, e comunicando loro la sua propria bontà.

«Dio è il vero Dio. Gli altri sono degli dèi formati a sua immagine, come immagini (εἰκόνες) del prototipo. Ma fra queste numerose immagini, l'immagine archetipa è il Logos che è presso Dio, che era nel principio per il fatto di essere Dio che rimane sempre presso Dio, e che non sarebbe questo se non fosse presso Dio, e non rimarrebbe Dio se non sussistesse nella perpetua contemplazione dell'abisso (βάθους) paterno» (*Comm. Joh.*, II, 2).

Questo testo ci immette nel cuore della visione di Origène. Vediamo da una parte l'opposizione stabilita fra il Dio con l'articolo, che è il solo αὐτόθεος, Dio per se

stesso, e gli altri che sono θεοί per partecipazione. Tutto questo è ispirato a Filone, *De Somniis*, I, 230. In questo senso, solo il Padre è ἀληθινός θεός, e per conseguenza trascendente al Figlio. Origène vuole con questo rassicurare coloro che il timore del politeismo fa cadere nel modalismo o nell'adozionismo, ma lo fa attribuendo al Figlio una divinità partecipe, come quella di tutte le altre creature spirituali, che sono dei θεοί. Però, fra questi θεοί, egli è trascendente a tutti gli altri. È solo presso il Padre. È superiore in dignità (τιμιώτερος). Egli solo conosce completamente il Padre (*Comm. Joh.*, XXXII, 28). Egli solo fa tutta la sua volontà (X, 35). Non possiede la divinità per se stesso, la riceve dal Padre, ma a sua volta è da lui che viene ogni divinizzazione. Se, dunque, è di un ordine diverso dal Pafre, è anche di un ordine diverso dai λογικοί.

Abbiamo così una doppia relazione dal Figlio al Padre, dai Logikoi al Figlio, che presenta una certa analogia: «Obbedendo al Signore che dice: *Il Padre che mi ha mandato è più grande di me*, e che non accetta di ricevere l'appellativo di buono, nel senso proprio, vero e perfetto, che gli è rivolto, ma lo attribuisce al Padre in azione di grazia, biasimando colui che vuole esaltare il Figlio, diciamo che il Salvatore e lo Spirito trascendono tutte le creature (γενητά) non per comparazione, ma per una trascendenza (ὑπεροχή) eminente, ma sono trascesi altrettanto o di più dal Padre, di quanto lui stesso e lo Spirito Santo trascendano il resto delle creature, anche le più alte.

«Non vi è bisogno di dire quale glorificazione (δοξολογία) è dovuta a colui che trascende i troni, le signorie, i principati, le potestà ed ogni nome che può essere nominato, non solo in questo secolo, ma anche nel secolo futuro, ed inoltre i santi angeli, gli spiriti e le anime dei giusti. E ciò non ostante, pur essendo superiore a così tanti esseri di tale qualità, per essenza, per dignità, per potenza, per divinità (egli è infatti il Logos fatto uomo), per Sapienza, non è per nulla comparabile al Padre. È infatti l'immagine della sua bontà e lo splendore non di

Dio, ma della sua gloria e della sua luce eterna, ed il profumo non del Padre, ma della sua potenza, e pura emanazione della sua gloria onnipotente e specchio immacolato della sua opera, attraverso il quale Paolo, Pietro e coloro che gli sono simili vedono Dio quando egli dice: *Colui che ha visto me, ga visto il Padre*» (*Comm. Joh.*, XIII, 25)[1].

Il pensiero di Origène appare qui senza possibile contestazione[2]. Se il Figlio e lo Spirito sono trascendenti (ὑπερέχοντες) in rapporto a tutti i λογικοί, essi stessi sono trascesi ancor più dal Padre. Costituiscono dunque un ordine intermedio, che ha una vicinanza ben più grande in rapporto al Padre, ma che è tuttavia separata da lui dall'essenza, la potenza e gli altri attributi. La sua nozione del Logos è molto alta e molto profonda. Molti tratti potranno esserne ripresi. Ma essa rimane affetta da un evidente subordinazionismo. Il solo punto sul quale Origène varia, è la proporzione fra la differenza che separa il Padre ed il Figlio e quella che vi è tra il Figlio e le creature.

Nel testo che abbiamo appena letto, egli dice che il Padre trascende di più il Figlio che il Figlio gli altri esseri. Ora, nel *Commentario su San Matteo*, troviamo l'idea contraria: «Come il Salvatore è l'immagine del Dio invisibile, così è l'immagine della sua bontà. E ogni volta che la parola "buono" è apphcata ad un essere inferiore, ha un altro significato. Se, relativamente al Padre, è l'immagine della sua bontà, relativamente agli altri è ciò che la bontà del Padre è per lui. E parimenti, vi è un'analogia più prossima alla bontà di Dio con quella del Salvatore che è l'immagine della sua bontà, che fra il Salvatore e un uomo buono, una buona azione, un buon albero. Infatti, la trascendenza (ὑπεροχή) del Salvatore, in quanto immagine della bontà di Dio, è più grande in rapporto agli esseri inferiori di quanto lo sia la trascen-

1 Vedere anche *Contra Celsum*, VIII, 13; V, 58.

2 Lo studio più approfondito è quello dato da H.-Ch. Puech in una serie di conferenze della École des Hautes Études (1943-1947).

denza di Dio, che è buono, in rapporto a colui che ha detto: *Il Padre che mi ha mandato è più grande di me*, e che è, in rapporto agli altri, l'immagine della bontà di Dio» (*Comm. Mt.*, XV, 10).

In questa visione gerarchica, il Logos è interamente dipendente dal Padre, e gli altri θεοί, a loro volta, sono dipendenti dal Logos. La visione di Origène è quella di un mondo di creature spirituali che circondano il Logos e partecipano a Lui. Ritroviamo qui il pensiero stoico del Logos che penetra tutto il cosmo e di cui i Logoi particolari sono delle partecipazioni, con la differenza che questo mondo di Logoi è trasportato in una sfera preesistente al cosmo: «Ogni saggio, nella misura in cui partecipa alla sapienza, partecipa al Cristo che è Sapienza» (*Comm. Joh.*, I, 34; vedere VI, 38; *In Ger. Hom.*, XIC, 10).

Un aspetto essenziale di questa dottrina è che il mondo dei Logikoi è coeterno al Logos. Questo è uno dei punti in cui la teologia di Origène è più inserita nella cosmologia. Per alcuni dei suoi predecessori, come Tertulliano o Ippolito, i Logikoi non sono eterni, ma non lo è neppure il Logos. Egli è apparso con la creazione. Origène reagisce giustamente contro questa concezione. Per lui, non esiste tempo in cui il Logos non sia stato. E ci si potrà servire di lui, su questo punto, nella controversia anti-ariana. Ma poiché egli conserva la relazione dal Logos ai Logikoi, sono allora i Logikoi a diventare eterni. Questo appare a proposito della questione: Se il mondo è incominciato nel tempo, che faceva Dio prima dell'inizio del mondo? Origène risponde: «Dio non ha incominciato ad agire quando ha fatto questo mondo visibile, ma come, dopo la concezione di questo mondo, ve ne sarà un altro, così, prima di questo, crediamo che ne siano esistiti altri» (*De Principiis*, III, 5, 3).

Più precisamente un testo, che è citato da Giustiniano, deduce la coeternità dei Logikoi al Logos dal titolo divino di *Pantocrator*: «Non sarebbe assurdo che Dio, non avendo qualcuna delle cose che gli si addicono, venga a prenderle? Se non c'è stato momento in cui non sia stato onnipotente, bisogna che ci siano sempre degli es-

seri per i quali egli sia Onnipotente. Ci sono dunque sempre stati degli esseri governati da Lui che lo hanno avuto per capo» (I, 2, 10).

Questa necessità di un mondo eterno di creature spirituali affinché Dio possa esercitare alcuni dei suoi attributi, è uno dei punti in cui l'influenza del medio platonismo sulla dottrina di Origène appare in modo caratteristico. Albino non ammette «che vi sia stato un tempo in cui il mondo non esisteva» (XIV, 3). Ma tutta questa concezione gerarchica è il riflesso di tale influenza. Infatti essa trova la sua ragione ultima nel fatto che fra il mondo del primo Dio assolutamente trascendente e quello della creatura multipla, è necessario che vi sia un intermediario. Dio è «assoluta unità e semplicità» (*Comm. Joh.*, I, 20). È al di sopra «del pensiero e dell'essenza» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) (*Contra Celsum*, VII, 38). A causa di questo, non può avere contatto con il mondo del molteplice. Del resto l'esistenza di questo mondo è un'esigenza della sua natura, affinché la sua bontà e la sua onnipotenza possa esercitarsi. Bisogna dunque che vi sia un intermediario fra lui e la molteplicità del mondo.Questo intermediario è il Logos, che è «intermediario fra l'ingenerato e la realtà di tutti i generati» (*Contra Celsum*, III, 34).

Si vede, quindi, come la generazione del Verbo è strettamente in connessione con la creazione delle nature spirituali. E che questa generazione sia eterna – e dunque eterna anche la generazione del Logos – non impedisce il suo legame con la cosmologia. Ora questa è propriamente la dottrina del neo-platonismo. Abbiamo visto la concezione del δεύτερος θεός in Numenio. Albino, dal canto suo, scrive che «il Primo Dio, che è *ineffabile*, ha svegliato l'anima del mondo e l'ha girata verso se stesso: questa, una volta organizzata, organizza a sua volta l'insieme della natura del nostro universo» (X, 4). La somiglianza tocca anche un dettaglio capitale. In un testo che abbiamo citato prima, Origène parla del Figlio «che non rimarrebbe in Dio se non sussistesse nella perpetua contemplazione dell'abisso paterno» (*Comm. Joh.*, II, 2).

Il P. Arnou e il P. Lieske, giustamente, hanno accostato questo tema a quello della «contemplazione creatrice» di Plotino. Ma in Origène non proviene dall'autore delle *Enneadi*. L'uno e l'altro la prendono da Albino: «Dio ha girato verso di sé l'intelligenza dell'anima del mondo e l'anima stessa, come facendola uscire da una letargia» (XIV, 3).

La ragione essenziale per la quale Origène giustifica la sua concezione del Logos come intermediario fra il Primo Dio e il cosmo spirituale, è dovuta al fatto che, lo abbiamo già detto, fra l'unità assoluta e la molteplicità delle creature è necèssario un essere che partecipi a questa molteplicità. Il Logos deve dunque presentare una certa molteplicità (*Comm. Joh.*, I, 20). Arriviamo ad un aspetto fondamentale della dottrina origenista, perché è questa molteplicità che fonda in ultimo luogo la relazione dal Logos ai Logikoi, permettendogli di adattarsi alla loro diversità e spiega la sua azione nel mondo. Troviamo tutto questo esposto nel *Commentario su San Giovanni*. Mentre il «Padre è completamente uno e semplice, il nostro Salvatore, poiché vi è in Lui una molteplicità, dato che Dio l'ha stabilito in anticipo propiziazione e primizia di tutta la creazione, diviene così molteplice. A causa di questo, egli diviene luce degli uomini, quando gli uomini oscurati dalle tenebre hanno bisogno della luce che brilla nelle tenebre e che non è afferrata dalla tenebre: non sarebbe diventato luce se gli uomini non fossero stati nelle tenebre.

«Allo stesso modo possiamo considerare che è il primogenito fra i morti. Se Adamo non fosse decaduto, egli non sarebbe morto per amore verso gli uomini e non avendo fatto questo, non sarebbe il primogenito fra i morti. Bisogna esaminare il fatto che non sarebbe stato Pastore, se gli uomini non fossero divenuti simili a degli animali senza ragione. Raggruppando le designazioni del Verbo, bisogna dunque esaminare quali sono quelle che non avrebbero avuto luogo se gli uomini fossero rimasti nella beatitudine. Infatti, egli avrebbe potuto essere solamente Sapienza, Verbo, Verità e Vita, e non avrebbe a-

vuto gli altri nomi che ha avuto a causa di noi. Beati coloro che, pregando il figlio di Dio, diventano tali che non hanno più bisogno di Lui come medico che guarisce i malati, né come Pastore, né come redenzione, ma come Sapienza, Verbo, Giustizia od ogni altra realtà che Egli è per coloro che, a causa della loro perfezione, possono ricevere ciò che vi è di più eccellente in Lui» (*Comm. Joh.*, I, 23).

Incontriamo in questo testo i grandi elementi della dottrina. Da una parte, vi è nel Verbo una certa diversità di aspetti, una molteplicità di ἐπίνοιαι (*Contra Celsum*, II, 64) o di θεωρήματα (*Comm. Joh.*, II, 8). Fra questi ἐπίνοιαι, gli uni riguardano la realtà eterna del Verbo, come i nomi di Sapienza, Verbo, Verità, Vita, altri sono legati all'economia della Redenzione. Di conseguenza, intravediamo che fra questi aspetti del Verbo vi sarà una gerarchia, per cui apparirà come medico per i malati, come Pastore per coloro che hanno bisogno di essere guidati, e che la rivelazione di lui stesso come Sapienza o come Vita sarà riservata ai perfetti.

L'inventario di questi ἐπίνοιαι, di queste *investigabiles divitias Christi*, costituisce l'essenziale della dottrina origenista del Verbo. Egli consacra il primo libro del *Commentario su San Giovanni* ai nomi del Verbo: «Gesù è molti dei beni che sono annunciati da coloro i cui piedi sono belli. La vita è un bene: Gesù è la vita. La luce del mondo, la luce degli uomini, la vera luce sono altri beni: Gesù è tutte queste cose. Vi è ancora un altro bene che è la strada che ci conduce a questi beni. Il Signore stesso ci insegna che è tutte queste cose, quando dice: *Io sono la via, la verità e la vita*. Non è forse un bene quello di resuscitare l'uomo? Ora questo appartiene al Signore, secondo la parola di Gesù: *Io sono la Resurrezione*. Anche la porta attraverso la quale si perviene alla beatitudine è un bene: il Cristo ha detto: *Io sono la porta*. Ed è necessario parlare della Sapienza, che Dio ha stabilito all'inizio delle sue vie, di cui si rallegrava il Padre, mettendo le sue delizie nella sua varietà spirituale, che è la vista dei soli occhi dello spirito e che chiama al-

l'amore celeste colui che contempla la divina bellezza? Coloro che annunciano queste cose, annunciano Gesù» (*Comm. Joh.*, I, 9; cfr. *In Ger. Hom.*, VIII, 2).

Origène protesta contro quelli che fanno del nome di Verbo il nome unico del Figlio di Dio, e in questa occasione riprende una nuova enumerazione in cui aggiunge alla lista precedente i nomi di buon Pastore, di Maestro, di Re degli Ebrei, di Vera Vigna, di Pane di Vita, di Primo e Ultimo, di Agnello di Dio, di Consolatore, di Propiziazione, di Gran Sacerdote, di Profeta, di Giuda e Israele, di Cristo, di Pietra d'angolo (*Comm. Joh.*, I, 22-23). Sviluppando mirabilmente l'argomento, egli dettaglia questi nomi. Il Cristo è la luce che illumina il mondo spirituale (I, 25); è la strada sulla quale non bisogna portarsi nulla, né vestiti, né bastone, e dove bisogna camminare a piedi nudi (VI, 19); è la vigna che rallegra il cuore dell'uomo e lo fa uscire dalle cose umane e lo riempie di Dio (ἐνθουσιῶν) e lo rende ebbro di ebbrezza non irrazionale, ma divina (I, 30); è il primo e l'ultimo «perché si è fatto tutto per tutti, per salvare tutti» (I, 31); è l'agnello che toglie i peccati del mondo (I, 32); è il gran sacerdote di tutta la creazione spirituale (I, 35); è giustizia perché dispone tutte le cose con ordine misura, dando loro i soccorsi spirituali per prepararli a ricevere, alla fine, la bontà del Padre (I, 35); è Israele, perché lui solo vede il Padre (I, 35).

Essendo così molteplice, Gesù si manifesta differentemente a seconda di quello che gli uomini sono capaci di vedere: «Tutti coloro che vedono non sono ugualmente illuminati dal Cristo, ma ciascuno lo è in misura di quanto può ricevere di luce» (*In Gen. Hom.*, I, 8). La teologia del Logos sfocia qui nella mistica del Logos. La vita spirituale, che è la realtà stessa della vita dei Logikoi, consiste nel nutrirsi del Logos. Ma il Logos appare sotto delle forme differenti alle differenti categorie di anime, secondo la loro capacità, e rivela loro i suoi misteri poco a poco:

«Gesù, sebbene fosse uno, tuttavia era diverso quanto agli aspetti (ἐπίνοια) e non era visto alla stessa manie-

ra da coloro che lo guardavano. Che fosse diverso quanto all'idea, questo appare chiaramente secondo le sue stesse parole: *Io sono la via, la verità e la vita; io sono il pane, io sono la porta*. E il fatto che, quando lo si vedeva, non apparisse alla stessa maniera a coloro che lo vedevano, ma secondo quello che potevano ricevere, apparirà chiaramente a coloro che sanno perché al momento di essere trasfigurato su un'alta montagna, egli non ha preso con sé tutti gli apostoli, ma solamente Pietro, Giacomo e Giovanni, come i soli capaci di contemplare la sua gloria, e di conoscere Mosè ed Elia che apparivano nella loro gloria, e ascoltarli parlare insieme ed intendere la voce che veniva dal cielo nella nube.

«E prima di salire sulla montagna ove i suoi discepoli si accostarono ed ove egli parlò delle beatitudini, quando ai piedi della montagna guariva tutti coloro che gli erano condotti, io non penso che apparisse ai malati lo stesso di come appariva a quelli che, in buona salute, potevano salire con lui sulla montagna» (*Contra Celsum*, II, 64; vedere anche IV, 16, 18). A coloro che lo vedono solo secondo la carne, egli è «senza bellezza», secondo le parole di Isaia; ma a coloro che lo contemplano con gh occhi dell'anima, appare trasfigurato (VI, 77).

Il Verbo si adegua alla capacità di coloro che sono davanti a lui. Dai principianti, i quali non lo conoscono che secondo la carne, cioè che non conoscono la sua divinità, fino a coloro che sono introdotti nei misteri nascosti della sua divinità, la scala delle anime si svolge: «Quando il Cristo era nella carne, non tutti coloro che lo vedevano potevano vederlo. Essi vedevano il suo corpo, ma in quanto Cristo non potevano vederlo. Ma i suoi discepoli lo vedevano e contemplavano la grandezza della sua divinità. È per questo, credo, che a Filippo che gli chiedeva: *Mostraci il Padre*, il Salvatore rispose: *Io sono con voi da così lungo tempo e voi non mi conoscete ancora? Filippo, chi vede me, ha visto il Padre*. Infatti Pilato, che vedeva Gesù, non vedeva il Cristo, né Giuda il traditore lo vedeva in quanto Cristo» (*In Luc. Hom.*, III; vedere *Contra Celsum*, VI, 77; *Comm. Mt.*, XII, 36).

È il Verbo stesso che si adatta ai bisogni delle anime: «Quando il Verbo di Dio è dato come del latte ai bambini, come dei legumi a coloro che sono ancora deboli, come della carne a coloro che lottano, è dato ad ognuno secondo l'analogia della sua proporzione al Verbo» (*De Oratione*, 27). Su questo tema, Origène si spiega di frequente: «Egli appariva a ciascuno secondo quanto questi era stato degno. E quando era lui stesso, era visto da tutti non come se stesso. È come per quanto è scritto sulla manna, quando Dio inviò ai bambini di Israele il pane dal cielo, che aveva tutti i sapori e conveniva ad ogni gusto; quando docile al desiderio di colui che la prendeva, si trasformava in quello che ciascuno voleva. E questa tradizione non mi sembra incredibile, sia che vi si ravvisi Gesù stesso nel suo corpo, che si mostra agli uomini sotto aspetti diversi, o che si consideri la natura del Logos, che non si abbandona allo stesso modo a tutti» (*Co. Ser. Mt.*, 100; vedere anche *In Ex. Hom.*, VII, 6; *Contra Celsum*, IV, 18).

Questa teologia del Logos, per quanto ricchi ne siano certi aspetti, esprimendosi negli schemi del medio platonismo, è stata alterata su due punti essenziali che compromettono la dottrina trinitaria e la dottrina della Grazia. In primo luogo, per la sua concezione della superiorità del Padre sul Logos, Origène cade nel subordinazionismo. Fra il Figlio e il Padre egli non riconosce solo una differenza di persone, ma di natura. E di conseguenza la divinità del Figlio non è altro che una divinità partecipata. Egli non ha esitato a rappresentare il Figlio come un'immagine del Padre più in piccolo.

Inversamente, fra il Logos ed i Logikoi non riconosce una differenza sufficiente. Qui è stato influenzato dalla concezione stoica dell'immanenza del Logos in tutti i Logoi particolari: «Ogni saggio, nella misura in cui partecipa alla sapienza, partecipa al Cristo che è la Sapienza» (*Comm. Joh.*, I, 34). Certamente gli spiriti, in seguito al peccato, possono essere incapaci, senza il soccorso del Logos, di una piena vita spirituale. Essi avranno bisogno della sua azione per pervenirvi. Ma, secondo Ori-

gène, rimane che questa vita spirituale non è che lo sbocciare di questa partecipazione radicale al Logos che ogni spirito possiede per natura, e che quindi si tratta solo di una differenza di grado. Questo distrugge il carattere radicalmente gratuito della Grazia come partecipazione ad una vita trinitaria trascendente.

II. L'INCARNAZIONE

La teoria dell'Incarnazione non ha un posto considerevole nell'opera di Origène. Il *De Principiis* le consacra un breve capitolo (II, 6). In effetti, l'opera del Verbo nell'umanità non ha mai smesso di esercitarsi. Ma quanto meno questa azione, cosa che Hal Koch disconosce, rappresenta il momento eminente.

Avendo ricordato le grandezze del Logos, Origène mostra quello che ha di straordinario la sua venuta fra gli uomini: «Dopo aver considerato tante cose mirabili nella natura del Figlio di Dio, ammiriamo con stupore che questa natura, che sorpassa tutto, annientandosi dallo stato della sua maestà, si sia fatta uomo ed abbia vissuto fra gli uomini... Di tutto quello è che mirabile in lui, questo supera profondamente l'ammirazione dello spirito dell'uomo, e la sua fragilità non arriva a comprendere come questa potenza della divina maestà, Verbo e Sapienza del Padre nel quale sono create tutte le cose visibili e invisibili, sia stata racchiusa in questo uomo che è apparso in Giudea, sia nata bambino ed come un bambino abbia vagito... Io penso che questo ecceda la anche la capacità dei santi apostoli; anzi, la spiegazione di questo mistero trascende tutta la creazione delle virtù celesti» (II, 6, 2; vedere *Comm. Joh.*, I, 12).

Tuttavia Origène cercherà di situarla nel suo sistema. Ogni anima per lui esiste eternamente, e dovrà dunque essere così anche per il Cristo: «Poiché, a causa del libero arbitrio, la varietà e la diversità delle anime ha fat-

to sì che una fosse posseduta da un amore più ardente, l'altra da un amore più tiepido per il suo creatore, questa anima, di cui Gesù dice che *"nessuno mi può togliere la mia anima"*, aderendo a lui sin dal principio della creazione e poi in modo inseparabile e indissolubile, come alla Sapienza, al Verbo di Dio, alla Verità e alla vera Luce e ricevendolo tutta tutto (*tota totum*) e camminando nella sua luce e nel suo splendore, è diventata con lui eminentemente (*principaliter*) un solo spirito» (II, 6, 3). Questa anima è l'intermediaria fra Dio e la Carne. Tale dottrina della preesistenza dell'anima di Gesù si ritrova nel *Commentario su San Giovanni* (I, 32; XX, 12, 19).

Si pone però una questione: «Sembrerà difficile ad alcuni il fatto che diciamo che nel Cristo vi è un'anima razionale, poiché abbiamo spesso mostrato che la natura delle anime era capace di bene e di male. Ora, non si può dubitare che la natura di questa anima è la stessa di quella delle altre anime. Altrimenti non potrebbe essere chiamata anima. Ma, come ogni anima ha la facoltà di scegliere fra il bene e il male, l'anima che è di Cristo ha scelto di amare la giustizia al punto di aderire ad essa con una immensità d'amore in modo indefettibile ed irreversibile, tanto che la fermezza del suo proposito, l'immensità del suo amore, l'ardore inestinguibile della sua dilezione toglie ogni possibilità di cambiamento» (*De Principiis*, II, 6, 5). Per far comprendere questo, Origène prende l'immagine del ferro immerso nel fuoco: «Così questa anima è stata immersa sempre nel Verbo; tutto ciò che essa sente, tutto ciò che essa vuole, tutto ciò che essa fa è Dio» (II, 6, 6).

È notevole che Origène dia qui delle soluzioni che saranno riprese, ma per altri problemi: la prima si ritroverà a proposito dell'Immacolata Concezione; la seconda in Cirillo per l'Incarnazione. Ma in Origène, si applica alla relazione eterna del Verbo con la sua anima preesistente.

Se Origène non insiste di più sull'Incarnazione del Verbo, è in virtù del suo atteggiamento secondo il quale le cose visibili non sono altro che i sacramenti di quelle

invisibili. Questo vale anche per l'umanità del Salvatore. Essa è solamente una via verso il Logos, che è il vero nutrimento dell'anima. E Origène riprende il tema, che abbiamo già incontrato, delle realtà del Cristianesimo visibile come ombra e profezia: «Penso che il profeta Geremia, comprendendo qual'è in lui la natura della Sapienza di Dio, qual'è anche quella che egli ha preso per la nostra salvezza, ha detto: *Il Cristo Signore è il soffio del nostro volto. Alla sua ombra vivremo fra le nazioni*. Come infatti l'ombra del corpo è inseparabile dal corpo e riproduce esattamente i suoi movimenti e i suoi gesti, penso che Geremia, volendo significare il movimento e l'operazione dell'anima del Cristo che aderisce inseparabilmente a Lui e compie tutto secondo il suo impulso e la sua volontà, l'ha chiamata ombra del Cristo Signore, ombra nella quale vivremo fra le nazioni. In effetti, è nel mistero di questa incarnazione che vivono le nazioni, le quali, imitandola, pervengono alla salvezza attraverso la fede... Se la Legge che è su questa terra è un'ombra (*Ebrei*, VIII, 5) e tutta la nostra vita è un'ombra (*Giobbe*, VIII, 9) e nell'ombra di Cristo vivremo fra le nazioni, bisogna vedere se la verità di tutte queste ombre non sarà conosciuta in questa rivelazione ove i santi meriteranno di contemplare la gloria di Dio, non *per speculum et in ænigmate*, ma faccia a faccia» (II, 6, 7).

La teologia dell'Incarnazione raggiunge qui la dottrina sacramentale e l'esegesi del Nuovo Testamento. Questi tre campi sono comandati dalla concezione che Origène si fa sulla relazione delle realtà visibili e delle realtà invisibili. Egli non disconosce affatto le prime. Quanto è «spiritualista» nella sua dottrina sacramentale, tanto non è docetista nella sua teologia dell'Incarnazione. Per lui, il Cristo si è veramente incarnato. Ma come, nella sua concezione dell'Eucaristia, egli insiste poco sulla manducazione visibile e molto sul suo nutrimento invisibile, così qui si sofferma poco sulla realtà storica del Cristo, pressato com'è dal sondare il suo contenuto spirituale.

Il Cristo, dice il *Commentario su San Matteo*, è come

il campo in cui è nascosto un tesoro: «Essendo venuto nel campo, che è il Cristo, composto di realtà visibili e di realtà invisibili, egli trova il tesoro nascosto della Sapienza. Percorrendo il campo e cercando di conoscere il Cristo, trova il tesoro che è in lui ed avendolo trovato lo nasconde, ritenendo che può non essere privo di pericolo manifestare a chiunque i tesori nascosti nel Cristo della Sapienza e della gnosi» (*Comm. Mt.*, X, 6). Il Cristo è perciò costituito di visibile e di invisibile. L'uomo spirituale cerca «di pervenire fino al Verbo che si è fatto carne per coloro che vivono nella carne» (*Comm. Mt.*, XII, 4).

Origène oppone in questo senso la conoscenza del Cristo secondo la carne e quella del Cristo secondo lo spirito (*In Lev. Hom.*, IV, 6). Ritroviamo il principio che comandava anche l'esegesi del Nuovo Testamento, ove Origène «distingue l'Evangelo sensibile dall'Evangelo spirituale (νοητός) come due aspetti» e aggiunge: «A che cosa serve la spiegazione dell'Evangelo sensibile se non conduce all'Evangelo spirituale?» (*Comm. Joh.*, I, 8). Sia in ciò che concerne il rito sensibile che il senso letterale e l'umanità visibile del Cristo, la posizione di Origène è sempre la stessa: egli ne afferma la realtà, ed al medesimo tempo non vi vede che un punto di partenza.

Quanto alla realtà invisibile nascosta sotto le apparenze visibili del Verbo incarnato, essa presenta due diversi aspetti: il Cristo storico è sia il sacramento del Cristo interiore, presente invisibilmente nella Chiesa e nelle anime, e sia del Cristo glorioso che sarà manifestato alla fine dei tempi. Il primo senso è il più frequente: bisogna superare l'umanità del Cristo per raggiungere la divinità nascosta. Ma il secondo senso è quello che appare nel testo che citiamo adesso: «*Il Cristo Signore è il soffio del nostro volto; alla sua ombra vivremo fra le nazioni*. Se viviamo nell'ombra del Cristo fra le nazioni, bisogna vedere se la verità di questa ombra non sarà conosciuta nella rivelazione ove i santi meriteranno di contemplare Dio faccia a faccia» (*De Principiis*, II, 6, 7).

Questo testo ci ricorda qualche cosa. Era infatti il

leit-motiv di Origène nella sua spiegazione del senso figurato del Nuovo Testamento. Dunque anche qui la teologia dell'Incarnazione si congiunge con l'esegesi. Anch'essa distingue un Evangelo νοητός, l'Evangelo spirituale, che è il mistero del Cristo vivente nella Chiesa e nelle anime, ed un Evangelo αἰώνιος, divino, che è il mistero escatologico: «Il profeta ha detto a tal proposito: *Il Cristo Gesù è il soffio del nostro volto; alla sua ombra vivremo fra le nazioni*, cioè quando Dio, in maniera più mirabile, farà passare tutti i santi dell'Evangelo temporale all'Evangelo eterno, secondo la parola di Giovanni nell'Apocalisse circa l'Evangelo eterno» (*De Principiis*, IV, 3, 13).

Ma questo è anche vero per l'ordine sacramentale. Abbiamo già sottolineato infatti, a proposito della teologia del battesimo, che Origène vi vedeva la figura del battesimo escatologico, ed a proposito dell'Eucaristia, che insisteva sul suo contenuto spirituale. Non avevamo stabilito una relazione fra questi due dati e vi avevamo piuttosto visto due tendenze differenti. Ma vediamo adesso che vengono a situarsi in una prospettiva generale in cui l'economia sacramentale presenta ugualmente i tre piani del rito visibile, della realtà spirituale, della profezia escatologica. Origène ha insistito di più sull'aspetto escatologico nel caso del battesimo, e di più sull'aspetto interiore nel caso dell'Eucaristia. Però è altrettanto vero che i due sacramenti presentano l'uno e l'altro aspetto. Il battesimo è figura della purificazione ultima, ma abbiamo detto anche che era per Origène principio del mistero interiore di morte e resurrezione con il Cristo che è la vita spirituale, e del resto l'Eucaristia ha un senso escatologico: essa è la figura della terza Pasqua, del banchetto eterno dell'Agnello.

Tuttavia, in questa tripla prospettiva, Origène insiste sempre maggiormente sull'aspetto spirituale. Il fatto è che l'aspetto rituale gli sembra sufficientemente conosciuto, e l'aspetto escatologico non ha un'utilità immediata. Abbiamo così la «chiave» dell'accento che egli, nella sua opera, mette sull'aspetto spirituale: è in questo che

si trova la vera ὠφέλεια, l'«efficacia», il vero profitto delle anime. Qui, ancora, è il suo zelo apostolico che in definitiva comanda l'impronta di Origène, come ha ben visto il Padre de Lubac. E questo principio dell'«efficacia» che gli sembra caratterizzare l'Evangelo nella sua discussione con Celso, che era di conseguenza l'argomento principale della sua apologetica – il Cristianesimo è vero perché il Cristo ci ha effettivamente liberati e perché gli uomini sono effettivamente trasformati dalla Grazia – questo principio è anche quello che ci appare essere la chiave della sua posizione teologica ed esegetica. Fra questi due aspetti della sua opera, che inizialmente ci erano sembrati opposti, un'analisi più profonda ci fa apparire, nell'ὠφέλεια, un punto di unione inatteso.

Tutto questo, la sua teologia dell'incarnazione lo illustra precisamente. Origène non si attarda sulla vita esteriore del Cristo; non insiste sul suo aspetto escatologico, sulla comparazione delle due parusie, alla quale un Giustino dà tanto spazio. Quello che egli cerca è il senso interiore dei misteri del Cristo. Per lui, tutta la vita del Signore è un sacramento. Essa si continua invisibilmente nella Chiesa. I misteri del Cristo vi si continuano. Bisogna dunque, attraverso i gesti esteriori del Cristo storico, cercare i segni interiori del Cristo vivente nelle anime.

Per fare un esempio, Origène spiega questo semplice passaggio: «*Allora, avendo congedato la folla, Gesù tornò nella sua casa ed i suoi discepoli si accostarono a lui, dicendo: spiegaci la parabola* (*Mt.*, XIII, 36). Quando Gesù è con la folla, non è nella sua casa: infatti la folla è fuori dalla casa. È un atto d'amore quello di lasciare la sua casa e di uscire verso coloro che non possono arrivare sino a lui. Poi, avendo parlato abbastanza alle folle in parabole, egli li lascia e rientra nella sua casa. Là i suoi discepoli si avvicinano a lui, poiché non rimangono fuori con coloro che sono stati congedati. Ed in verità, tutti coloro che ascoltano Gesù più attentamente, prima lo seguono, poi, essendosi informati dov'è la sua casa, ottengono di vederlo, ed dopo esserci andati, lo contem-

plano e rimangono presso di lui, tutti per quel giorno, forse qualcuno per più tempo (*Joh.*, I, 35-40). Noi, dunque, se non vogliamo ascoltare Gesù come la folla che egli manda via, ma venire alla casa, ricevendo qualcosa di superiore alla massa, avviciniamoci a Gesù, affinché, come i suoi discepoli, quando verrà, entriamo nella sua casa e, dopo essere entrati, meritiamo che ci spieghi la parabola» (*Comm. Mt.*, X, 1).

E Origène ci parla del suo metodo: «Per meglio comprendere di quale realtà la casa di Gesù è significativa, che si raccolga tutto quello che nell'Evangelo è raccontato sulla casa di Gesù e su quello che vi ha fatto e detto. Tutte queste cose riunite persuaderanno colui che fa attenzione alla lettura, che i testi dell'Evangelo non sono da prendere solo nel senso ovvio (ἁπλῶς), come pensano alcuni: esso si presenta, pedagogicamente (κατ'οἰκονομίαν), semplice ai semplici, ma per coloro che vogliono e possono intenderle in modo più penetrante, vi sono nascoste delle cose sagge e degne della parola di Dio» (*Comm. Mt.*, X, 1).

Per illustrare questa dottrina, occorrerebbe citare le incomparabili contemplazioni sulla Samaritana o sull'ingresso di Gesù a Gerusalemme, nel *Commentario su San Giovanni*. In queste pagine si fa sentire un accento inatteso. Annuncia quello di tutti gli spirituali di tutti i tempi che d'ora in avanti contempleranno i misteri dell'Evangelo per nutrirne la loro anima e l'anima degli altri. Ciò che Origène fonda è l'intelligenza spirituale dell'Evangelo. Egli pertanto non nega affatto, lo ripetiamo, l'umanità storica del Cristo. Ma vi vede, nel medesimo tempo, il sacramento della sua vita nella Chiesa. E con questo, il grande commentatore di San Giovanni non fa che continuare l'ispirazione dell'autore stesso dell'Evangelo «spirituale».

«*Egli li fece montare sulla barca e passare sull'altra riva*» (*Mt.*, XIV, 22): Origène sviluppa così il testo: «Le folle non possono passare sull'altra riva, poiché non sono degli Ebrei in senso spirituale, cioè dei passeggeri. Questo è il lavoro dei discepoli di Gesù, passare sull'al-

tra riva, superare quello che è visibile e corporale ed affrettarsi verso ciò che è invisibile ed eterno» (*Comm. Mt.*, XI, 5).

Così a proposito degh Ebrei che vogliono impadronirsi di Gesù: «Bisogna sapere che vi sono delle differenze fra coloro che vogliono afferrare Gesù. Una maniera è quella dei principi, dei sacerdoti, che vogliono impadronirsi di lui, un'altra è quella della Sposa del Cantico quando, dopo averlo desiderato, essersi alzata, aver percorso le piazze e le strade ed averlo trovato, dice: *Tenui eum nec dimittam*» (*Comm. Mt.*, XVII, 13). E questo significa che Gesù si sottrae allo spirito che vuole impadronirsi di lui con la forza e si rivela a coloro che si aprono alla sua grazia: «Anche tu, se vuoi afferrare Gesù e tenerlo fra le tue braccia e meritare di uscire dalla prigione, sforzati, con tutte le tue forze, come Simeone, di avere lo Spirito per guida e di venire al Tempio di Dio» (*In Luc. Hom.*, XV; Rauer, 103).

III. LA REDENZIONE

La dottrina della redenzione in Origène è forse quella che ha suscitato la maggior parte delle critiche dei moderni. De Faye ha scritto in proposito: «Niente di più incoerente e di più contraddittorio che la dottrina della Redenzione del nostro autore» (III, pag. 210).

Da una parte, in effetti, troviamo in lui l'eco della tradizione anteriore, quella di San Paolo e degli Apologisti, per i quali la redenzione appare essenzialmente come vittoria del Cristo sulle potenze che tengono l'umanità prigioniera. Essa è un aspetto capitale della tradizione cristiana. Qui Origène, ancora una volta, appare dunque come un grande testimone della fede tradizionale. D'altro canto, la sua visione del mondo è quella di una educazione per la quale il Logos, sia maestro che medico, porta progressivamente tutte le libertà a ritor-

nare al bene. De Faye e Koch vedono qui una corrente puramente filosofica che si opporrebbe alla precedente.

Osserveremo innanzitutto che in Origène questa concezione della Pedagogia divina non è di origine filosofica, ma biblica ed ecclesiastica. Essa corrisponde ad un aspetto del dogma. La visione cristiana del mondo è contemporaneamente una storia progressiva e un dramma. Ogni teologia che escluda l'una o l'altro è incompleta. Che questi due aspetti non coincidano totalmente, è normale: è la caratteristica del mistero che le formulazioni che ne facciamo non possano esaurirne l'essenza. Questo è vero per l'Eucaristia, la Redenzione, la Trinità, la Chiesa.

Bisogna dire un'altra cosa: la concezione pedagogica della redenzione è, in Origène, tradizionale e biblica. Koch ha dunque torto nel vedervi solamente un'influenza della filosofia. Questo deriva dal fatto che la sua mentalità protestante gli fa vedere la salvezza come una giustificazione, un perdono estrinseco (pag. 19), non come una rigenerazione della libertà. Invece nel nostro autore i due aspetti possono unirsi. Per un verso, bisogna che la morte del Cristo liberi la nostra libertà dalla tirannia del peccato, che pesa su di essa, come mostrerà con forza Agostino più tardi. Ma questa libertà riconquistata deve orientarsi liberamente verso Dio, e così tutto l'aspetto educativo resta vero.

L'errore di Origène non è là. Esso è in certi aspetti della sua dottrina della pedagogia, nell'applicazione che egli ne fa alla totalità degli spiriti, ivi compresi i dèmoni, nella teoria dei mondi successivi ove questa pedagogia si opera, nell'universalità del perdono finale che poggia su una visione filosofica (cioè che il male non può essere eterno), mentre dobbiamo restare alla soglia del mistero. Questa è la vera maniera di impostare il problema. Poiché questi due aspetti ci appaiono successivamente, li esamineremo uno alla volta, mostrando per ciascuno, come abbiamo fatto per le altre tesi, ciò che hanno di tradizionale e ciò che hanno di sistematico.

Riserviamo alla prima parte il titolo di dottrina della

Redenzione. In questa prospettiva iniziale, l'umanità prima del Cristo appare come asservita al gioco di potenze malvagie. È tutto quel mondo dei cattivi angeli di cui abbiamo parlato a proposito dell'angelologia, in particolare dei cattivi angeli che dominano sulle nazioni. La vita del Cristo appare fin dall'inizio come un conflitto con queste potenze avverse (*In Luc. Hom.*, XXX-XXXI; *Contra Celsum*, VI, 45).

La δύναμις che è in lui – egli è la μεγάλη δύναμις – indebolisce le potenze contrarie già dalla sua incarnazione: «Quando Gesù è nato, non appena la moltitudine della milizia celeste, così come racconta Luca ed io gli credo, ha lodato Dio con queste parole: *Gloria in excelsis Deo*, le potenze sono state indebolite, poiché la loro magia era stata confutata e la loro opera dissolta. Ed esse sono state sconfitte non solo dagli angeli che sono discesi in questo luogo terrestre (περίγειον) a causa della natività di Gesù, ma per la forza di Gesù e la divinità che è in lui. Così i maghi, volendo invano compiere quello che facevano prima con gli incantesimi e i sortilegi, cercarono la causa, intuendo che fosse grande; ed avendo visto un segno divino nel cielo, vollero vedere che cosa significasse. Compresero che l'uomo che era stato annunciato con la stella di Balaam era venuto in questa vita, e comprendendo anche che egli era più possente di tutti i demoni che avevano l'abitudine di apparir loro e di servirli, vollero adorarlo» (*Contra Celsum*, I, 60; vedere VIII, 39).

Ma prima della resurrezione, tali potenze esercitano ancora la loro forza. Così, quando Pietro dice a Gesù: «*Questo non accadrà*» e Gesù gli risponde: «*Vattene da me, Satana*», colui che faceva proferire tali parole a Pietro era uno degli spiriti che non era stato ancora vinto sul legno né messo alla gogna con coloro di cui è scritto: «Spogliando i principati e le potestà, li ha messi alla gogna, trionfando su essi con la croce» (*Comm. Mt.*, XII, 40).

Sono la passione e la resurrezione del Cristo che operano questo spodestamento delle potenze. Il testo che abbiamo appena letto è qui il motivo conduttore, come

il: *In umbra ejus*... per la storia. «La Croce di Nostro Signore Gesù Cristo fu doppia. Il Figlio di Dio è stato crocifisso visibilmente sulla croce, ma invisibilmente, su questa croce, è il diavolo che è stato inchiodato con i suoi principati e le sue potestà. Questo non ti sembrerà vero, se ti porto la testimonianza di Paolo? *Egli ha spogliato i principati e le potestà e li ha messi arditamente alla gogna, trionfando su essi con la croce* (*Col.*, 2, 14). Vi è dunque un doppio aspetto della croce del Signore: uno è quello di cui l'apostolo Pietro dice che il Cristo crocifisso ci ha lasciato un esempio, e il secondo è quello che fa di questa croce il trofeo della sua vittoria sul diavolo, per il quale egli è stato, ad un tempo, crocifisso e glorificato» (*In Jos. Hom.*, VIII, 3).

Ed altrove, Origène mostra la duplice azione del Cristo sulla croce, che spoglia le potenze ed apre il Paradiso: «Come a colui che lo ha confessato, egli ha aperto le porte del Paradiso dicendo: *Oggi tu sarai con me in Paradiso*, e con questo ha dato l'accesso, che prima aveva vietato all'Adamo peccatore, a tutti coloro che credono in lui – chi altri, in effetti, poteva togliere la spada di fuoco che era stata messa per custodire l'albero della vita e le porte del Paradiso? –, così al di fuori di lui nessun altro poteva spogliare i principati e le potestà ed i prìncipi di questo mondo, di cui parla l'apostolo, e portarli nel deserto dell'Inferno, se non colui solo che ha detto: *Ho vinto il mondo*» (*In Lev. Hom.*, IX, 5; vedere *In Num. Hom.*, XVI, 3, XVII, 6, XVIII, 4; *Comm. Mt.*, XII, 18; *Comm. Joh.*, I, 28, VI, 55; *Comm. Cant.*, III; Baehrens, 222).

In un altro punto, Origène spiega questo significato della Passione. Egli mostra «come il Padre ha lasciato suo figlio alle potenze malvagie nel suo amore per noi. Queste, a loro volta, lo lasciarono agli uomini perché lo mettessero a morte, affinché la morte, sua nemica, lo tenesse in suo potere, allo stesso modo di quelli che muoiono in Adamo. Il diavolo, infatti, ha la potenza della morte, non di questa morte ordinaria e indifferente secondo la quale muoiono quelli che sono composti di un'anima

e un corpo, ma di quella che è avversaria e nemica di colui che ha detto: *Io sono la vita*. Ora, il Padre non ha risparmiato suo Figlio, affinché quelli che lo hanno preso e lo hanno abbandonato nelle mani degli uomini siano messi in ridicolo da colui che abita nei cieli e siano messi in ridicolo dal Signore, come coloro che hanno determinato, senza saperlo, il rovesciamento del proprio potere quando hanno ricevuto il Figlio abbandonato a loro dal Padre, che è resuscitato al Terzo Giorno, distruggendo la morte sua nemica e rendendoci conformi non soltanto alla sua morte, ma alla sua resurrezione» (*Comm. Mt.*, XIII, 9).

Vediamo apparire il fondo della dottrina della redenzione paolina ben dedotta da Origène. Il diavolo e la morte sono una stessa potenza malvagia. Essa ha creduto di trionfare sul Cristo suo nemico. Ma questa vittoria apparente è in realtà la sua sconfitta, perché il Cristo, al potere della morte, ha contrapposto la potenza della morte resuscitando dai morti. Il Diavolo è stato dunque ingannato. È su questa delusione del demonio che i Padri hanno messo l'accento. Si è molto criticata questa dottrina, ma la colpa è di non averne ben compreso il senso profondo. Essa non è che l'eco delle parole di San Paolo, che si rivolge ironicamente alla Morte dopo che è stata ingannata: «*O morte, dov'è la tua vittoria?*»

«A chi ha dato la sua anima come riscatto (λύτρον) per molti? Non a Dio. Allora al Maligno? Questi, in effetti, ci avuti in suo potere, fino a quando l'anima di Gesù gli è stata data in riscatto per noi ed egli si è lasciato ingannare, credendo di poter dominare su di essa e non vedendo che non poteva riuscire a trattenerla con i suoi sforzi. È per questo che la morte, dopo aver creduto di dominare su di lui, non domina più, poiché egli è libero fra i morti e più forte della potenza della morte, forte al punto che tutti coloro che vogliono seguirlo fra quelli che sono sotto la potenza della morte possono seguirlo, perché la morte non ha più forza contro di loro» (*Comm. Mt.*, XVI, 8; vedere *Comm. Joh.*, VI, 53).

Rimane che questa vittoria del Cristo, garantita dal-

la croce, dovrà continuarsi in ogni uomo, in cui le potenze dovranno essere a loro volta spodestate: «Ognuno di quelli che sono crocifissi con il Cristo spoglia i principati e le potenze e li mette alla gogna, trionfando su essi con la croce, o piuttosto il Cristo opera questo in essi» (*Comm. Mt.*, XII, 25). Più particolarmente, il martirio continua questa vittoria del Cristo sulla morte e sul demonio, e questa liberazione degli uomini: «Egli spoglia con lui i Principati e le Potestà e trionfa con lui prendendo parte alle sue sofferenze ed alle vittorie che ne risultano» (*Ex. Mart.*, XLI). Con questo, la potenza dei dèmoni è spezzata (*Comm. Joh.*, VI, 54). Appare così l'utilità, l'ὠφέλεια del martirio. I dèmoni se ne rendono così ben conto che temono il martirio e cercano di rallentare le persecuzioni (*Contra Celsum*, VIII, 44).

Possiamo osservare che la teologia della redenzione si colloca nella linea di Origène, cristiano del tempo dei martiri, nella prospettiva quindi della comunità cristiana dei tempi primitivi con il suo senso del conflitto contro le potenze del male incarnate nell'idolatria. È l'Origène cristiano comune che qui appare. E si può dire che una parte della sua teologia sia in questa linea. Sia martire che dottore, bisogna dire che la sua dottrina partecipa dei due carismi, ed è forse questo che costituisce il suo accento speciale. Essa non può essere ridotta a nessuno dei due aspetti, che mescolano le loro acque nella sua opera. Vi è un'esperienza di vita cristiana concreta che domina tutto un settore del suo pensiero. E la sua teologia della redenzione si collega a questa esperienza.

Dobbiamo citare qui un testo, ove tutto il mistero della redenzione in questa prospettiva è splendidamente evocato: «Che bisogna dire dell'Agnello di Dio che è stato sacrificato per togliere il peccato del mondo, che, con il suo proprio sangue, ha strappato l'atto di credito e l'ha tagliato in mezzo, fissandolo alla croce, affinché non si trovi più neanche la traccia dei peccati compiuti, che, spogliando i principati e le potestà, li ha messi alla gogna trionfando su di essi con la croce? Ecco perché noi, tribolati nel mondo, impariamo ad avere fiducia, poiché

sappiamo che la causa di questa fiducia è che il mondo è stato vinto, essendo chiaro che è sottomesso al suo vincitore. Così tutte le nazioni, liberate da quelli che dominavano prima, lo servono, perché egli ha liberato il povero dal potente, attraverso la sua Passione. Così questo Salvatore, che con la propria umiliazione ha umiliato il Calunniatore, dimora come un sole intelligibile davanti alla Chiesa scintillante, chiamata sinbolicamente luna, di generazione in generazione...

«Quando egli avanza, vittorioso e carico dei suoi trofei, con il suo corpo resuscitato dai morti, certe potenze dicono: *Chi è costui che arriva da Edom, che viene con i suoi vestiti coperti del sangue di Bosra?* Ma coloro che lo precedono dicono a quelli che presiedono alle porte celesti: *Tollite portas, principes, vestras et elevamini portæ æternales et introibit rex gloriæ*. Essi chiedono ancora, vedendo per così dire la sua destra insanguinata e lui tutto colmo dei suoi atti di valore: *Perché i tuoi vestiti sono rossi come colui che ha pestato nel torchio?...*

«Dopo essere salito nell'alto, avendo fatto la schiavitù schiava, è disceso portando svariati carismi, le lingue di fuoco distribuite fra gli apostoli ed i santi angeli per assisterli in ogni azione e aiutarli. Compiendo tutte queste cose, egli, più che la sua, compie la volontà del Padre che lo ha abbandonato per gli empi. Apportando al mondo intero i suoi servizi, poiché Dio riconcilia il mondo con se stesso nel Cristo, egli apporta i benefici secondo una economia, non ricevendo subito lo sgabello dei suoi piedi, cioè i suoi nemici. Il Padre dice al Signore: *Siediti alla mia destra, finché io metta i tuoi nemici ai tuoi piedi*. Ed è ciò che avviene fin quando l'ultimo nemico, la morte, sia vinto» (*Comm. Joh.*, VI, 56-57)[3].

[3] Fra la Cristologia e l'Escatologia, si dovrebbe collocare l'Ecclesiologia di Origène. Ma abbiamo studiato questo aspetto del suo pensiero a proposito della sua concezione della comunità cristiana (Libro I, Capitolo II). Su questo argomento si può leggere un eccellente capitolo di Gustave Bardy (*La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée*, pp. 128-165). Bardy insiste sul fatto che l'essenziale del mistero della Chiesa per Origène, è che essa è il corpo del Cristo, che riproduce i suoi misteri (vedere in particolare *In Lev. Hom.*, VII, 2; Bæhrens, 376-378).

Capitolo V

ESCATOLOGIA

Con la dottrina dell'Incarnazione e della Redenzione, siamo rimasti sul terreno della tradizione comune, anche se Origène vi introduce dei dati di ordine più sistematico. Ma con le cose finali, entriamo nuovamente in un campo parallelo a quello delle origini, l'escatologia, che corrisponde all'«archeologia», e sul quale la Scrittura fornisce pochi dati. Ritroviamo dunque qui il sistema di Origène nelle sue linee più caratteristiche.

All'inizio, abbiamo detto che questo sistema aveva due assi principali: la Provvidenza e la libertà. Abbiamo visto come queste due coordinate avevano determinato la cosmologia. La Provvidenza vuole bene in egual modo a tutti i λογικοί. È dunque nella libertà che bisogna cercare la differenza della loro condizione.

Un principio analogo comanda l'escatologia. Il peccato è stato un distacco della volontà in rapporto al bene. Si tratta dunque – è l'unico problema – che le libertà ritornino al bene. Origène applica questo principio nel modo più radicale: tutti le cose che sono conseguenze della caduta devono diventare mezzi di educazione: il mondo visibile, che è stato creato per questo, le diverse

condizioni delle creature, che si serviranno l'un l'altra; il Logos fanno uomo; la Chiesa, che è una *schola animarum*. Si può dire che Origène didascalo ha concepito il suo Dio come un didascalo, come un maestro al quale è affidata l'educazione dei bambini, e il suo universo è un immenso Didaskaleion ove tutto serve all'educazione delle libertà umane.

È attraverso questo, in particolare, che Origène risolve in modo generale il problema centrale di tutto il sistema, quello del male. Egli rifiuta, da una parte, la dottrina degli gnostici che ne fanno una sostanza estranea a Dio; ma rifiuta anche quella degli stoici che non vi vedono che un'apparenza. Per lui il male è reale, ma può servire al bene, e finalmente scomparirà. Cosi, la presenza del male è conciliabile con la bontà di Dio. Dio non ignora, creando il mondo, che il male sarebbe apparso, poiché è inevitabile da parte di creature libere. Se non lo ha impedito, è perché da un lato rispetta sovranamente le libertà e, dall'altro, perché sapeva che sarebbe servito al suo disegno. E questo, Origène lo intende nella maniera più categorica, come sempre.

Il male non è che nella volontà dell'uomo. Questa volontà malvagia dell'uomo può avere delle conseguenze sia sul peccatore che sugli altri. Ciò corrisponderà a due aspetti del male: quando opera contro il suo autore, è il peccato; quando la sua azione è sugli altri, è la sofferenza. Ora, le due cose possono essere utili al bene: la finalità del peccato è che l'uomo, avendo voluto gustarne, vi affondi, e, gustandone la sua amarezza, se ne stanchi e ritorni liberamente al bene. L'esperienza del male appare quindi, per la libertà, come la condizione del bene. Essa vi impara infatti la sola cosa che ha bisogno di sapere, cioè l'umiltà o, in altri termini, che è contingente.

Dal canto suo, la sofferenza sarà un mezzo di pedagogia nella misura in cui diventa un castigo. Per Origène il castigo è dunque essenzialmente concepito come educativo; ogni sofferenza è pedagogica. Che si estende non solo a questa vita, ma alle vite future. La totalità dell'azione della Provvidenza nel mondo si riconduce a

quest'unica realtà della pedagogia, che, attraverso dei tempi infiniti, sfocierà inevitabilmente nella conversione di tutte le libertà. La Morte stessa, ultima, si lascerà vincere, cioè convertire.

Prendiamo innanzitutto il carattere curativo del castigo: «Se non fosse utile alla conversione dei peccatori applicare loro delle pene, mai il Dio buono e misericordioso punirebbe i peccati con dei castighi, ma come un Padre molto buono, egli corregge suo figlio per fare la sua educazione (*erudire*), come un maestro molto previdente, corregge il suo discepolo colpevole con un viso severo, per paura che si perda sentendosi troppo amato... Tutte le cose di Dio che sembrano amare, giovano all'educazione e al rimedio. Dio è medico, Dio è Padre, non è un maestro crudele ma dolce. Dio si è vendicato con una sentenza al diluvio, a Sodoma e Gomorra, su seicentomila Israeliti. Non credo che questa vendetta sia soltanto un castigo per i peccatori, come se, dopo la morte e il supplizio, debbano ancora essere presi dal supplizio. Essi sono stati puniti nel presente per non essere puniti nell'avvenire» (*In Ez. Hom.*, I, 2; vedere *De Principiis*, II, 10, 6).

Così Origène risponde all'obiezione degli gnostici che si scandalizzano dei testi ove Dio è detto infliggere delle pene. Com'è conciliabile questo con la sua bontà? Gli gnostici ne traggono argomenti per opporre due dèi l'uno all'altro. Origène mostra che il castigo procede dalla bontà di Dio: «Tu mi chiederai come possono respirare la bontà di Dio queste cose che non vengono comprese da coloro che calunniano il Dio della Legge e lo accusano anche quando tarda a rimproverare l'uomo. Penso, in effetti, che delle parole come: *Io ucciderò*, e: *Io colpirò*, non indichino meno la bontà di: *Io farò vivere*, e: *Io guarirò*. Se egli è talvolta autore della sofferenza, bisogna sapere che anche il medico è spesso autore della sofferenza. E Dio, facendo soffrire, restaura la santità (ἀποκαθίστησι). Così, coloro che egli ha colpito, li ha colpiti spinto dalla sua bontà. Per quanto quello che sto per dire possa sembrare paradossale, lo dirò: ciò che

viene chiamato furore del Dio buono opera un'azione di salvezza correggendo; e ciò che viene chiamata la sua collera, poiché viene dal Dio buono, educa. Ci sarebbero da dire molte cose sulla bontà di Dio a coloro che potessero sostenerle senza pericolo, cose che non senza ragione egli nasconde a quelli che lo temono, nel timore che, disprezzando le ricchezze della sua bontà, della sua pazienza e della sua longanimità, essi accumulino per sé una più grande collera» (*Comm. Mt.*, XV, 11).

Questo testo imposta mirabilmente la questione: esso pone Origène di fronte agli gnostici, suoi eterni nemici; giustifica i castighi con il loro carattere curativo. Insistiamo subito sul primo aspetto. In un passaggio delle *Omelie su Geremia*, Origène mostra che il dolore corporale è un bene: «Accade che certe parti del corpo siano disseccate e morte. Esse rischiano di sopportare dei mali che delle parti vive non tollererebbero» (*In Ger. Hom.*, VI, 2). Trasferiamo questo all'anima: «Considera un'anima di cui le membra sono così morte che non sente più i colpi, per quanto violenti siano. Quest'anima si disseccherà senza sentirli. Un'altra sentirà. E senza dubbio quella che non sente ciò che genera il dolore è più malata di quella che lo percepisce e si augura di soffrire quando subisce delle cose cattive, perché questo è segno che essa vive» (*ib.*).

Perciò le sofferenze morali, i rimorsi che sono i *flagella Dei*, sono un bene. È molto meglio per il peccatore essere tormentato che essere tranquillo: «Piaccia al cielo che non appena ho peccato ed ho proferito una parola degna di biasimo, io senta nel mio cuore un fuoco ardente che brucia le mie ossa» (*In Ger. Hom.*, XIX, 8).

Se, infatti, Dio non punisce il peccatore, esso non si converte: «Come, dicono gli eretici, può essere buono questo Dio che afferma: *Io non risparmierò e non avrò pietà?* Prenderò l'esempio di un giudice. Se egli ha pietà, l'omicida ritorna al suo vecchio crimine. Possiamo vedere questo di frequente anche nella Chiesa. Qualcuno ha peccato, e dopo il peccato domanda la comunione. Se gli viene accordato ciò che domanda, il perdono torna a

suo danno, e non essendoci le pene, la via è aperta al peccato. Se, al contrario, dopo una saggia riflessione, non un giudice debole, né crudele, ma che provvede προνοούμενος al suo bene particolare e così al bene generale, considera che il perdono concesso all'individuo volge al male della comunità, è chiaro che lo scomunicherà per salvare l'insieme» (*In Ger. Hom.*, XII, 4).

Così farà anche il medico, che sacrifica un membro per salvare il corpo. Qui appare una seconda ragione: «Dio ha cura non solo dell'individuo, ma della comunità». Il male di uno potrà essere la condizione del bene per l'insieme. In Origène, così si organizza l'economia della Provvidenza. Dio può talvolta sacrificare un bene particolare per un bene più generale, ma ritornerà poi al bene del singolo.

Il testo che fra poco citeremo tocca un altro aspetto della questione, che ci introduce nel profondo del pensiero di Origène: non bisogna che Dio manifesti prematuramente la sua bontà, perché le anime rischierebbero di abusarne. Con questo si spiega il problema essenziale dell'Antico Testamento. Perché Dio vi appare come un capo severo? La teoria di Origène è qui molto audace, e si aggancia ad un punto di vista che abbiamo incontrato in Massimo di Tiro. È quella della pedagogia divina. Se Dio si fosse mostrato troppo buono verso gli uomini ancora bambini, questi avrebbero disprezzato la sua bontà (troviamo un'idea analoga in Ireneo). Occorreva dunque che Dio si mostrasse severo. Ma lo è in realtà? No. Egli fa finta di essere severo. Nell'Antico Testamento vi è perciò una severità pedagogica.

Giungiamo a questa conseguenza: Dio non è che amore. E chiama gli uomini alla vita dell'amore. Ma questo segreto dell'amore non deve essere rivelato troppo presto. Bisogna prima allevare gli uomini nel timore. Così, ogni aspetto del castigo che corrisponde alla lettera dell'Antico Testamento, è una specie di apparenza necessaria, ma che non esprime la realtà. Il mistero nascosto è quello dell'amore di Dio e della salvezza universale, ma che non bisogna rivelare prematuramente. È que-

sta la spiegazione ultima degli «antropomorfismi» dell'Antico Testamento.

Citiamo qualche esempio: «Quando la divina Provvidenza interviene nelle cose umane, essa assume il modo di pensare e di parlare umano. E come noi, quando parliamo ad un bambino di due anni, usiamo un linguaggio infantile ed è impossibile che, quando si parla ai bambini, essi ci comprendano, a meno che, abbandonando la dignità delle persone grandi, non accondiscendiamo (συγκατάβασις) al loro linguaggio; così si pensa la stessa cosa di Dio, quando amministra la razza degli uomini e soprattutto quelli che sono ancora bambini. Vedi come noi adulti, parlando ai bambini, cambiamo anche le parole. Indichiamo il pane con una parola che va bene per loro, e l'acqua con un'altra, non utilizzando i vocaboli che impieghiamo quando parliamo a degli uomini della nostra età. Pertanto, siamo noi imperfetti e se qualcuno ci sente parlare con dei bambini, dirà forse: Questo vecchio è malato? Così Dio parla agli uomini bambini» (*In Ger. Hom.*, XVIII, 6).

Anche le parole che usa la Scrittura: il pentimento di Dìo, la collera di Dio, non sono da prendersi alla lettera: «Non pensare che quelle sono le passioni di Dio. Queste parole sono impiegate a causa dell'economia (οἰκονομία) per convertire e correggere un bambino. Noi non mostriamo ai bambini un viso severo perché abbiamo questi sentimenti, ma per ragione. Se presentiamo un viso benevolo ad un bambino e gli mostriamo l'amore che abbiamo verso di lui, non trasformandoci in qualche modo per correggerlo, causiamo la sua perdita e lo rendiamo peggiore. Così Dio è detto mettersi in collera affinché tu ti converta, ma, in realtà, non è in collera» (*In Ger. Hom.*, XVIII, 6). Si può notare che qui non si tratta solamente di una metafora per significare una realtà, ma che la realtà stessa non esiste. Il Dio di Origène non è che amore e la sua collera è pura apparenza, non traduzione umana della sua santità e delle sue esigenze (vedere *In Ez. Hom.*, I, 2; *In Num. Hom.*, XVI, 3).

Si tratta dunque di un inganno. Origène non indie-

treggia davanti all'idea: «Come dice il profeta: *Mi hai ingannato, Signore, e sono stato ingannato*. Dice queste parole quando smette di essere ingannato, come se fosse stato iniziato nei primi elementi e introdotto con l'inganno, ma se non fosse stato inizialmente ingannato non avrebbe potuto essere iniziato nei primi elementi e istruito alla pietà in modo da riconoscersi ingannato. Basterà portare un esempio che si riferisce al nostro argomento. Per parlare ai bambini, ci comportiamo da bambini e non parliamo loro come a degli adulti, ma come a dei bambini che hanno bisogno di istruzione (ὡς παιδίοις τῆς παιδεύσεως). Li inganniamo facendo loro paura affinché diventino docili (ἵνα παύσηται τῆς παιδίοις ἀπαιδευσίας). Li spaventiamo con delle parole menzognere adatte all'età dell'infanzia, per le quali, con la menzogna, inculchiamo loro il timore, affinché frequentino i loro maestri e facciano ciò che conviene ai progressi dei bambini.

«Ora, noi siamo tutti dei bambini per Dio, e abbiamo bisogno di un'educazione da bambini. È per questo motivo che Dio, per pietà verso di noi, ci inganna, benché, prima del tempo, non abbiamo la consapevolezza di essere ingannati, affinché poi, superando l'infanzia, siamo formati non dalla menzogna, ma dalle realtà» (*In Ger. Hom.*, XVIII, 15; vedere *De Principiis*, III, 1, 12).

Abbiamo visto che questa teoria della legittimità della menzogna educativa si trovava in Massimo di Tiro. Ma, d'altra parte, Origène ci indica che qui si ispira alle tradizioni rabbiniche. E la cosa è importante, perché si tratta del punto in cui Koch vede di più l'azione dell'ellenismo sul nostro autore: «Mi servirò qui di una tradizione ebraica (παράδοσις ἑβραική) che ci è pervenuta da uno di coloro che hanno abbandonato le loro tradizioni a causa della fede e della conoscenza del Cristo. Dio non è un tiranno, ma un re e, governando, non fa violenza a nessuno, ma persuade e vuole che coloro che gli appartengono si sottomettano volontariamente alla sua economia, affinché il bene di ciascuno non sia dovuto alla necessità ma alla sua libertà. Il Dio dell'universo avrebbe potuto operare in noi quello che a noi sembrava il

bene, e fare che fossimo per necessità buoni o temperanti, ma non l'ha voluto. Così non è per necessità che ci impone le cose che dobbiamo fare, ma in modo che quello che facciamo sia volontario. Perciò cerca il mezzo affinché facciamo volontariamente ciò che egli vuole» (*In Ger. Hom.*, XIX, 2). È curioso vedere questa dottrina, così specificamente origenista, già sviluppata prima di lui.

Prendiamo un ultimo e interessante esempio di questi inganni. È quello dell'apologetica. Questa consiste nel presentare delle idee cristiane senza dire all'inizio che sono cristiane. Tale è il punto di vista di Origène, il quale spiega che «Geremia presentava i propri discorsi come suoi per farli accettare. Anche noi facciamo la stessa cosa, quando ci sembra utile. Talvolta prendiamo in prestito delle espressioni (λόγους) ai pagani, per condurli alla fede. E se vediamo che sono ostili al Cristianesimo e che ne disprezzano il nome e che hanno orrore nel sentirne parlare, se tale discorso è un discorso da cristiani, non riteniamo utile presentare il nostro discorso come cristiano, ma quando questa parola è stata da noi stabilita con forza e vediamo che l'ascoltatore desidera sentire ciò che è stato detto in maniera particolare, allora confessiamo che questa parola, che ha meritato l'elogio, era una parola cristiana» (*In Ger. Hom.*, XIX, 5; vedere anche *In Ger. Hom.*, IV, 1-4; *Comm. Mt.*, XVII, 31).

La questione del significato curativo dei castighi era una risposta ai testi in cui vediamo Dio infliggerli agli uomini. Ma rimangono altri passaggi ove Dio, nella Scrittura, sembra suscitare nell'uomo non un castigo, ma un peccato. La cosa è lungamente studiata nel *De Principiis* (III, 1, 6-12). Origène raccoglie numerosi testi che gli gnostici attaccano, in particolare quello che concerne l'indurimento del cuore del Faraone. Egli mostra subito che la risposta degli gnostici è senza valore, perché se il Faraone è cattivo per natura, Dio non ha avuto bisogno di indurirlo: «È per le stesse ragioni che Dio indurisce uno ed ha pietà dell'altro, non perché voglia che sia indurito colui che è indurito, ma usando la sua pazienza e

la sua benignità, indurisce il cuore di coloro che volgono la sua pazienza e la sua benignità a disprezzarlo ed a schernirlo, quando differisce la pena dei loro crimini; ma coloro che volgono la sua benignità e la sua pazienza in mezzo di penitenza, ottengono misericordia» (III, 1, 10).

Questo è il principio generale. Ma l'applicazione particolare al peccato è la seguente: «*Perché ci hai risparmiati quando peccavamo e non ci hai richiamati a te, ma ci hai lasciati in modo che così il male si è accresciuto*... Dio lascia e dimentica quelli che giudica incapaci di essere corretti. Coloro che non si mostrano a Dio di una tale stabilità da essere pronti a ricevere la tentazione, sono detti abbandonati da Dio, vale a dire che non sono istruiti (con i castighi) perché non sono pronti ad esserlo, essendo evidentemente la loro economia e la loro guarigione rimandate a un tempo ulteriore. Essi ignorano che cosa domandare a Dio, se, prima, non sono pervenuti al desiderio di ottenere una grazia: questo accadrà alla fine, se qualcuno riconosce che cos'è davanti a se stesso, se sente che cosa gli manca, e se comprende a chi deve e può domandare ciò che gli manca. Colui che non avrà prima compreso la sua infermità, non chiederà un medico. O, quanto meno, quando avrà ricuperato la salute, non avrà alcuna gratitudine verso il medico, se prima non ha capito il pericolo della sua malattia.

«Così, se qualcuno non ha prima conosciuto i vizi ed i mali dei suoi peccati e non li ha confessati con la propria bocca, non potrà essere purificato ed assolto, nel timore che ignori che ciò che possiede gli è stato accordato per grazia e che ritenga un suo bene la liberalità divina: questo genererà nuovamente l'arroganza dell'anima e diverrà causa di ricaduta. È quello che è accaduto al diavolo, che ha creduto di aver ricavato il suo primato da se stesso e non da Dio, e nel quale è stata compiuta la parola: *Colui che si esalta sarà umiliato*» (*De Principiis*, III, 1, 12; vedere III, 1, 17).

Tuttavia, questo abbandono in cui Dio lascia i peccatori non è senza ragione: «La sua pazienza (μακροθυμία)

torna alla loro utilità, perché l'anima è immortale ed anche se non è guarita immediatamente, non è esclusa dalla salvezza, che è rimandata a dei tempi più opportuni. Conviene forse che la salvezza sia acquisita più tardivamente da coloro che sono stati più infettati dal peccato. Infatti, allo stesso modo dei medici che, pur potendo rimarginare più presto una cicatrice, rinunciano a restituire immediatamente la salute in vista di uno stato più stabile, pensando che sia meglio ritardare la guarigione di un ascesso e lasciare che poco a poco i cattivi umori scorrano via piuttosto che affrettarsi e chiudere il focolaio dell'infezione per ottenere una guarigione superficiale, tanto che gli umori, essendo chiuse le uscite, si spandono nel corpo e mettono la vita in pericolo; così Dio, che conosce i segreti dei cuori e prevede l'avvenire, nella sua immensa pazienza permette che si producano delle cose che apparentemente provocano all'uomo delle sventure e che le passioni e i vizi, che erano nascosti all'interno, vengano alla luce, affinché con questo possano essere purificati e guariti coloro che, per molta negligenza, hanno lasciato crescere in sé le radici del peccato» (III, 1, 13; vedere *De Oratione*, XXVIII, 13).

Abbiamo qui una dottrina molto profonda della pedagogia divina che domina la teologia orientale. Il solo peccato è l'orgoglio, vale a dire il fatto che l'uomo pretenda di essere autosufficiente e non riconosca di derivare completamente da Dio, che significa ratificare la sua condizione di creatura. Il senso pedagogico del peccato appare. Lo scopo è che l'uomo prenda coscienza della sua fondamentale indigenza. Se Dio gli rimette i peccati troppo in fretta, egli non comprenderà il senso del suo perdono. E non si tratta soltanto del fatto che l'uomo sia perdonato, ma che si stabilisca in un atteggiamento di dipendenza. Per ottenere questo, ha bisogno di fare l'esperienza della sua miseria. È per tale motivo che potrà essere bene che un'anima si infossi nel peccato, fino a quanto prenda coscienza della sua miseria e si rivolga allora liberamente verso Dio. Fino a quel momento, fin tanto che non corrisponderà ad un bisogno, l'esperienza

religiosa gli sarà inutile. Così si spiega il ruolo del peccato, il fatto che Dio possa affondare un'anima nel peccato e che il peccato possa durare a lungo (vedere anche *De Principiis*, III, 1, 17).

E affrontiamo le ultime questioni che ci pone questa dottrina dell'escatologia: «Occorre che l'anima provi la sazietà (κόρος) del peccato e così sia restituita al suo stato dopo numerose colpe. Infatti Dio amministra (οἰκονομεῖ) le anime non solo per la durata della nostra vita, che è racchiusa nello spazio di sessant'anni o poco più, ma per un tempo eterno, essendo egli stesso eterno e immortale e governando delle anime ugualmente immortali. E così l'anima, che è immortale, non è esclusa, a causa della brevità del tempo di questa vita, dalla cura e dai rimedi divini» (III, 1, 13).

Tocchiamo qui un ultimo aspetto del sistema di Origène, e che non è il meno importante: la sua dottrina del castigo educativo non si riduce alla vita presente: essa concerne anche i castighi della vita futura. *Ogni castigo è educativo*. Se la Scrittura non lo dice, è perché si adatta alla mentalità dei bambini, che bisogna spaventare. Ma allora questo suppone degli altri mondi che succedono a questo ed ove le anime che non sono tornate a Dio in questo mondo potranno tornare a lui. Ci saranno tanti di questi mondi quanti ne occorreranno perché la creazione spirituale tutta intera possa ritornare liberamente al suo creatore. Così saranno salvate integralmente sia la dottrina dell'amore di Dio, che vuole che il bene alla fine trionfi totalmente, sia la dottrina della libertà dell'uomo, secondo la quale questa subordinazione deve essere liberamente consentita da tutte le libertà. E pertanto l'infinita pazienza e longanimità (μακροθυμία) di Dio stancheranno infine l'infedeltà delle anime. È il tema biblico dell'alleanza e del Dio inesorabilmente fedele alla sua promessa, che finisce per stancare le infedeltà del popolo che si è scelto come sposa e che è qui esteso all'universalità della creazione spirituale.

Per Origène è questo il mistero significato dal Giubileo, cioè dalla settimana di settimane, dalla Penteco-

ste. Se la settimana segna il tempo del mondo, la settimana di settimane simbolizza questi mondi successivi nel corso dei quali si opererà il risollevarsi delle anime. «Occorre esaminare se bisogna riferire agli eoni quello che è detto delle feste e delle assemblee presentate secondo i giorni, i mesi, le stagioni e le annate. Se, infatti, la Legge contiene l'ombra delle cose future, è necessario che questi numerosi sabbat siano l'ombra di numerosi giorni e che le lune nuove ritornino a dei determinati intervalli di tempo con la congiunzione di non so quale luna con non so quale sole... Vi è anche, al di là della festa dei sette anni, quella che è chiamata giubileo, di cui a nessuno è possibile farsi un'idea chiara o di comprendere come siano da compierne le leggi, se non a colui che ha contemplato la volontà del Padre nell'economia di tutti gli eoni secondo i suoi giudizi insondabili e le sue vie impenetrabili...

«Ecco che cosa suppongo a tal proposito: forse, poiché molti secoli formano come un anno di secoli, il secolo presente è una consumazione, dopo il quale esisteranno i secoli seguenti, e di cui il secolo futuro sarà l'inizio. E nei secoli futuri Dio mostrerà la ricchezza della sua grazia nella sua bontà, in modo che questo grande peccatore e bestemmiatore dello Spirito Santo sia posseduto dal peccato durante tutto il secolo presente e dopo, nel secolo futuro, sia trattato non saprei come» (*De Oratione*, 27; *Comm. Mt.*, XI, 3, XIV, 3, XII, 36).

Si vede chiaramente il pensiero di Origène. Egli allude alla parola del Cristo il quale dichiara che il peccato contro lo Spirito Santo non sarà perdonato né nel secolo presente, né in quello a venire. Ma se ogni secolo rappresenta un giorno nella settimana di settimane di anni di secoli, che rappresenta il tempo totale, il secolo presente deve essere considerato come una di queste unità, che è chiamato consumazione perché è l'ultimo di un anno di secoli, all'interno di una delle settimane di anni, e il secolo a venire è un'altra di queste unità, che inaugura una nuova annata di secoli. Di conseguenza, se la salvezza del peccatore non ha luogo nel secolo a venire,

potrà averlo in uno degli innumerevoli secoli che seguiranno, innumerevoli come è sovrabbondante la bontà divina di cui essi sono lo strumento, in questa lunga ricerca di Dio che mira a guadagnare l'amore degli uomini.

Si osserverà che in questa serie di secoli, quello in cui il Cristo si è incarnato ha un'importanza unica che non è eliminata dalle immensità secolari di Origène, così come non è eliminato il posto unico della terra, luogo dell'incarnazione del Cristo, dalla scoperta delle immensità stellari.

Questa conversione di tutte le creature spirituali avrà un termine? All'inizio abbiamo mostrato che tutto il sistema di Origène si deduceva da due princìpi: l'amore di Dio e la libertà dell'uomo (*De Principiis*, I, 8, 3 e III, 5, 6). Al termine li ritroviamo contrapposti. Certi testi di Origène sembrano affermare che, poiché queste creature spirituali restano sempre libere e la libertà comporta sempre una mutevolezza, delle ricadute sono eternamente possibili, ed è il punto del suo sistema che Gregorio di Nyssa ha principalmente contestato, accostandolo alla metempsicosi platonica. E bisogna riconoscere che alcuni testi appaiono confermarlo (*Comm. Mt.*, XIII, 12; *De Principiis*, III, 1, 23). Ma, d'altra parte, il peccato è apparso nel tempo, e sembra che questo carattere gli sia essenziale, poiché solo il bene è eterno. Tutto quello che ha un inizio deve avere una fine, è uno dei princìpi ai quali si riferisce Origène (*Comm. Joh.*, I, 16; Preuschen, pag. 20). Ora, il peccato è la volontà che si allontana da Dio. Dunque alla fine l'amore paziente di Dio finirà per stancare l'infedeltà delle creature e le ultime finiranno per cedere e per consentire ad amarlo. Così la Morte, l'ultimo nemico, sarà vinta.

Ma questa vittoria, per Origène, non può consistere che in una libera sottomissione. La sola cosa che glorifica Dio è che la sua eccellenza sia liberamente riconosciuta e amata da tutte le creature spirituali (*De Principiis*, I, 2, 11). È lì la fine della creazione che è, ad un tempo, la gloria di Dio e la perfezione della creatura e che Dio, il quale ha tempo, persegue attraverso la Pentecoste degli

anni secolari. Al termine Dio sarà tutto in tutti, tutte le libertà saranno rivolte verso lui, il suo regno sarà totale. La creazione primaria sarà restaurata nella sua integrità (*De Principiis*, III 6, 3). È quello che Origène chiama *apocatastasi* (*De Principiis*, II, 10, 8). E il Figlio rimetterà allora al Padre questa creazione perfetta, avendo terminata l'opera per la quale era stato inviato sin dalle origini del mondo (*De Principiis*, III, 5, 6); Koetschau, 277).

Tale è l'accordo maggiore sul quale si compie questa grande sinfonia teologica. Nell'escatologia come nell'«archeologia», Origène, essendo meno limitato dalle dottrine tradizionali, ha dato più liberamente corso agli elementi sistematici del suo pensiero. E, come nell'«archeologia», queste costruzioni troppo sistematiche sono state rifiutate dalle tradizioni ulteriori. Quello che qui appare contestabile è il principio filosofico secondo il quale il male deve essere completamente eliminato. Di colpo, infatti, la salvezza universale diviene una necessità puramente fisica, e la sua lunga durata non toglie nulla alla cosa. Ora questo elimina il tragico del destino umano, il temibile potere di rifiutare Dio che l'umanità possiede. Origène, per il quale la libertà occupa un così grande posto, ha ben visto la difficoltà. Egli riconosce che la libertà può sempre rifiutarsi a Dio. Ma questo in lui si esprime nella dottrina dell'eterna possibilità di ricadute, che si oppone ad un altro aspetto del dogma cristiano, cioè il carattere decisivo (*hapax*) della scelta della libertà durante questa vita.

Il punto debole del pensiero di Origène è dunque la sua dottrina delle esistenze successive. Gli spiriti conoscono molteplici incarnazioni e nell'esistenza successiva non sono coscienti di quella che precede. Ciò è un'eco della dottrina platonica della metempsicosi, che ha segnato profondamente e deviato questo aspetto del suo pensiero.

Infine, su un ultimo punto la concezione di Origène ha urtato la tradizione comune: è quello del ritorno delle anime allo stato di puri spiriti, che avrebbero posseduto prima della loro discesa nei corpi. È questo punto

in particolare che il Quinto Concilio ha condannato in Origène sotto il nome di «apocatastasi»: «*Se qualcuno insegna una mitica preesistenza delle anime e l'apocatastasi che ne è la conseguenza, che sia anatema*» (*Can.*, I).

Ma è importante notare che quello che è stato rifiutato dalla Chiesa nell'opera di Origène non è la dottrina dell'apocatastasi, cioè dell'instaurazione di tutte le cose nel Cristo alla fine dei tempi, le cui modalità rimangono misteriose, ma è la deformazione platonica di questa dottrina. È questo che San Gregorio di Nyssa ha visto molto profondamente, stando alla testimonianza di San Barsanulfo.

Infatti Gregorio di Nyssa ha condannato formalmente l'apocatastasi deformata da Origène, che definisce con grande precisione: «Ho sentito dire da alcuni che esistevano dei popoli di anime viventi in un mondo a sé prima della vita corporale... [fino al giorno] in cui, trascinate da una sorta di inclinazione (ῥοπή) verso il male, persero le loro ali e vennero nei corpi. Esse risalgono poi attraverso gli stessi gradi e sono reintegrate (ἀποκαθίστασθαι) nel luogo celeste... Vi è dunque come una specie di ciclo, che passa per le stesse tappe, poiché l'anima non è mai definitivamente stabilita in uno stato. Coloro che insegnano questo non fanno altro che confondere e mescolare le cose buone con le cose cattive» (P. G., XLVI, 108 c. 109 c.). Quello che viene rifiutato da Gregorio di Nyssa è il ritorno allo stato di puro spirito, le vite successive, l'instabilità permanente: non è l'instaurazione di tutte le cose in Cristo. Come si concilia questa instaurazione con il mistero della libertà umana? È precisamente il mistero che lo sguardo dell'uomo non può sondare.

Origène ha dunque giustamente visto che vi erano due realtà l'una di fronte all'altra: l'amore di Dio e la libertà dell'uomo. Ma nel suo tentativo di conciliarle, è sfociato in due concezioni, di cui una, la necessità *metafisica* della fine del male, salva l'amore ma distrugge la libertà, e l'altra, l'eterna instabilità delle libertà, salva la libertà ma distrugge l'amore. Gregorio di Nyssa, più u-

mile davanti al mistero dell'apocatastasi, si accontenterà di ammirarla, come l'opera suprema di un amore che non violenta le libertà. Significherà per lui la certezza della salvezza irrevocabilmente acquisita nel Cristo alla «natura» umana, ma che lascia alle libertà individuali la possibilità di sottrarsi ad essa[1].

[1] *L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, Rech. Sc. Relig., 1940, pag. 328 e segg.

Libro Quarto

LA MISTICA DI ORIGÈNE

Se Origène occupa un posto di primo piano nella storia dell'esegesi, se è il più considerevole dei teologi cristiani dei primi secoli, il suo ruolo nella storia della teologia spirituale non è meno importante. Questo aspetto è stato lasciato da parte per lungo tempo dagli studi origenisti, mentre oggi, al contrario, è oggetto delle più numerose indagini[1]. Questo si ricollega all'interesse suscitato dagli studi di spiritualità che, infatti, hanno mostrato l'importanza di Origène.

I grandi teorici della teologia mistica del IV secolo, Gregorio di Nyssa[2] ed Evagrio Pontico, sono suoi discepoli, e se il primo lo supera per l'accento messo sull'u-

[1] Gli studi sulla mistica di Origène sono stati veramente aperti dal libro di Walter Völker, *Das Volkommenheitsideal des Origenes*, Tubingen, 1931, che vede in Origène un grande mistico e descrive l'itinerario dell'anima verso Dio secondo la sua opera. Prima, F. Bornemann aveva studiato la sua influenza sulle origini del monachesimo: *In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis*, Göttingen, 1885. Il P. Jules Lebreton aveva studiato: *Les degrés de la connaissance religieuse dans Origène*, Rech. Sc. Rel., 1922, pag. 265. Il libro di Völker ha suscitato un importante resoconto di Henry-Charles Puech, *Un livre récent sur la mystique d'Origène*, Rev. Hist. Phil. Rel., 1933, pag. 508 e segg., ove Puech contesta quello che Völker dice dell'estasi in Origène, pur essendo in accordo sugli elementi di base. Ma soprattutto, il libro di Völker ha suscitato l'opera del P. Aloysius Lieske, *Die Logosmystik bei Origenes*, che rimprovera a Völker di aver disconosciuto le radici dogmatiche ed ecclesiastiche della mistica origenista. Questi sono i grandi lavori. Inoltre, bisogna segnalare, come studi di insieme, quello di Bardy, *La Spiritualité d'Origène*, Vie Spir., 1932, [80]-[106], quello di Nicole Duval, *La vie spirituelle d'aprés Origène*, Cahiers de Neuilly, 8, pag. 39 e segg. Infine, il P. Viller ha studiato la spiritualità di Origène nel suo libro su *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, pag. 45 e segg. Questo studio è

nione mistica attraverso l'amore nella tenebra, resta tuttavia molto dipendente da lui. Con lo Pseudo-Dionigi, discepolo di Gregorio di Nyssa, questa corrente di Origène si continua nella spiritualità orientale. Massimo il Confessore dipenderà da lui sia direttamente, sia attraverso Evagrio e sia attraverso lo Pseudo-Dionigi, come ha mostrato il P. de Balthasar[3]. Del resto, tramite Evagrio Pontico, la tradizione di Origène si trasmetterà al monaco marsigliese Cassiano[4], di cui conosciamo l'influenza sul monachesimo occidentale. E pur non potendo sempre determinare se si tratta di influenze dirette, tuttavia è a Origène che devono la loro più lontana origine sia la mistica del deserto di San Giovanni della Croce che la mistica nuziale di San Bernardo, sia la devozione al Cristo Gesù di San Bonaventura che la devozione al Verbo eterno di Taulero.

Una tale influenza non si spiegherebbe se Origène non fosse stato un grande spirituale cristiano. Qual è stato, dunque, il suo ruolo? Vi sono stati prima di lui dei grandi mistici cristiani. San Paolo è il primo fra di essi. Sant'Ignazio di Antiochia, sant'Ireneo, sono dei grandi spirituali. Ed anche i martiri, visitati dal Signore in mez-

stato tradotto in tedesco, completato e corredato di una bibliografia, in Viller-Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg in Brisgau, 1939, pag. 72 e segg. Bisogna indicare un certo numero di monografie importanti su dei punti particolari: Karl Rahner, *La doctrine des sens spirituels chez Origène*, Rev. Asc. Myst., 1932, pag. 113 e segg.; Karl Rahner, *Cœur de Jésus chez Origène*, Rev. Asc. Myst., 1934, pag. 171 e segg.; Hugo Rahner, *Taufe and geistliches Leben bei Origenes*, Zeit. Asc. und Myst., 1932, pag. 105 e segg.; Hugo Rahner, *Die Gottesgeburt*, id., 1935, pag. 351 e segg.; H. Lewy, *Sobria ebrietas*, Giessen, 1929, pag. 119; J. Ziegler, *Dulcedo Dei*, Münster, 1937, pag. 185 e segg.; I. Hausherr, *L'origine de la doctrine occidentale des huit péchés capitaux*, Or. Christ. An., XXX, 3, pag. 164; *Les grands courants de la spiritualité orientale*, Or. Christ. Per., 1935, pag. 114 e segg.; Penthos, *La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Or. Christ. An., 132, pag. 28 e segg.; Seston, *Remarques sur l'influence d'Origène sur les origines du monachisme*, Rev. Hist. Rel., sett. 1933, pag. 197 e segg.; Don E. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, Roma, 1947.

2 Vedere il mio studio su *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Parigi, 1943.

3 Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Freiburg in Brisgau, 1941.

4 D. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Roma. 1936.

zo ai loro tormenti. Troviamo in essi l'eco di una profonda esperienza spirituale, ma non vi troviamo una sistematizzazione di tale esperienza. Questa sarà principalmente l'opera di Origène. Su ciò, tutti sono d'accordo. Per questo Origène, come aveva già fatto Clemente d'Alessandria prima di lui, utilizzerà alcune categorie della mistica platonica del suo tempo, ed è su tale aspetto che di solito si insiste. Ma questo aspetto non è il solo, perché se non vi fosse che esso, difficilmente si spiegherebbe l'influenza di Origène.

Se la teologia spirituale di Origène ha incontrato una tale risonanza nell'anima cristiana, è perché è innanzitutto biblica. In Origène, non vi è altro libro che la Scrittura. Essa contiene tutta la teologia dogmatica ed anche tutta la teologia mistica. La prima corrisponde al senso ecclesiale, la seconda al senso individuale. Tutta la Scrittura, sotto questa angolazione, è così interpretata dalla vita dell'anima e dalle sue relazioni con il Cristo. Abbiamo visto che per Filone questo era il senso principale. Non è la stessa cosa per Origène, che vi riconosce anche un senso dogmatico. Ma tale senso spirituale è ugualmente essenziale.

L'uomo carnale, l'Israelita, si ferma alla scorza della Scrittura. Ma l'uomo spirituale, che gusta le cose spirituali ed al quale lo Spirito Santo toglie il velo, sotto la lettera scopre il nutrimento spirituale della sua anima. Questa simbolica spirituale della Scrittura giuocherà un ruolo capitale nella letteratura mistica ulteriore. Essa prende le sue radici in Origène; è attraverso questa simbolica che Origène ci descrive le grandi tappe dell'itinerario spirituale.

La prima è il ritorno dell'uomo a se stesso, la conversione. Vediamo qui apparire un tema essenziale della mistica, quello dell'immagine. Esso ha la sua origine nell'incontro di due grandi dottrine, la dottrina biblica dell'uomo creato κατ'εἰκόνα τοῦ θεοῦ e la dottrina platonica che ripone la perfezione dell'uomo nella rassomiglianza (ὁμοίωσις) con Dio. Il P. Festugière ha mostrato la convergenza di questi due temi[5]. Essa esiste già in Filone

(Willms, Εἰκών, Münster 1935). La incontriamo poi in Teofilo di Antiochia ed in Clemente Alessandrino. Origène le dà tutta la sua grandezza. Essa fonda la teologia mistica su un dato dogmatico. Dio ha creato l'uomo a sua immagine; la realtà dell'uomo è dunque questa partecipazione alla natura divina che è il suo essere spirituale e interiore. D'altra parte, l'uomo è inserito nella vita sensibile, che è estranea alla sua essenza. Egli perde l'immagine di Dio configurandosi alla vita animale. La vita spirituale consisterà dunque nel ricondurre l'uomo alla sua vera natura, a fargli prendere coscienza di ciò che è, e poi a sforzarsi di restaurare in lui questa natura spogliandosi della vita carnale; nella misura in cui egli vi perviene, ritrova in sé l'immagine di Dio e contempla Dio in questa immagine.

Incontriamo questo tema nelle *Omelie sulla Genesi* (I, 13)[6]: «Quello che è stato fatto a immagine di Dio è il nostro uomo interiore, incorporeo, incorruttibile e immortale». Più precisamente, l'uomo è fatto a immagine del Logos: «Qual'è, dunque, questa immagine di Dio a somiglianza della quale l'uomo è stato fatto? Non può essere che il nostro Salvatore. Egli è il Primogenito di tutte le creature. Egli dice di se stesso: *Colui che vede me, vede il Padre*. Infatti, colui che vede l'immagine di qualcuno, vede quello che l'immagine rappresenta. Così, attraverso l'immagine del Verbo di Dio che è l'immagine di Dio, si vede Dio». Questa immagine, l'uomo l'ha perduta con il peccato: «Con il peccato egli è diventato simile al diavolo, guardando, contrariamente alla sua natura, l'immagine del diavolo».

Perciò il nostro Salvatore, mosso da pietà per l'uomo che era stato fatto a sua somiglianza e che vedeva rinunciare alla sua immagine per rivestire quella del maligno, fu egli stesso l'immagine dell'uomo e venne a lui. Da quel momento, tutti coloro che si volgono verso di lui possono formare nuovamente in se stessi la sua im-

5 *Divinisation du chrétien*, Vie Spir., 1939, maggio (pag. 97 e segg.).

6 Vedere anche *In Gen Hom.*, XIII, 3; *In Lev. Hom.*, IV, 3; IV, 7.

magine: «Tutti coloro che vengono a lui e si sforzano di aver parte all'immagine sono, attraverso i loro progressi, rinnovati ogni giorno nell'uomo interiore a immagine di colui che li ha fatti». Per questo l'uomo deve allontanarsi dai vizi carnali e volgersi verso il Verbo (I, 15).

Così, il principio della vita spirituale sarà per l'anima il conoscere la sua dignità di immagine di Dio, il comprendere che il mondo reale è il mondo interiore. Qui ancora interferisce un tema biblico: «Se tu non ti conosci, o più bella fra le donne, esci sulle tracce dei greggi» ed il tema platonico del γνῶθι σεαυτόν. Essi sono espressamente accostati da Origène (*Comm. Cant.*, I, 8; P. G., XII, 123 B), che continua: «Se tu non conosci te stessa, o bella fra le donne, e se ignori le ragioni della tua bellezza, cioè che sei stata fatta a immagine di Dio, per cui vi è in te una grande bellezza naturale, e se ignori quello che eri originariamente, io ti ordino di uscire e di andare fra i greggi [di cui tu dividi la vita animale]». Qui ancora, l'applicazione del «*Cognosce te ipsum*» alla vita spirituale appare in Filone. Dopo Origène, la si ritroverà in Gregorio di Nyssa (*In Cant.*, P. G., XLIV, 806), in Ambrogio (*Hom. Hex.*, VI, 6, 39), in Guillaume de Saint-Thierry (*Epistola ai fratelli del Monte di Dio*, CLXXX). Questa mistica dell'immagine si incontrerà principalmente nella scuola di Guillaume de Saint-Thierry e di San Bernardo, del resto influenzata da Gregorio di Nyssa che Guillaume ha tradotto, come ha mirabilmente mostrato don Déchanet, poi ancora nella mistica renana di Taulero, una delle grandi linee della teologia spirituale.

In Origène, questo tema presenta un'ambiguità che abbiamo già rilevato a proposito della sua teologia della grazia. Per i platonici, l'anima ritornando ritrova la sua vera essenza che è divina (Plotino, *Enneadi*, I, 6, 5). Ora, il pensiero di Origène si svincola male da questa prospettiva. È nel IV secolo che l'accento sarà messo con più forza sulla trascendenza radicale della Trinità e che la somiglianza divina nell'anima apparirà come una grazia e non come una proprietà naturale, come un dono personale di Dio e non come una natura da ritrovare at-

traverso la purificazione di ogni elemento estraneo. In Origène, la parentela con il divino appare ancora come una proprietà di natura.

La seconda tappa della vita spirituale è la traversata della vita purgativa; con le sue prove e le sue illuminazioni essa è figurata dall'Esodo. Anche qui la teologia mistica di Origène si va a trovare alla confluenza di due correnti. Da una parte, la tradizione cristiana comune vedeva giustamente, nell'uscita dall'Egitto e la traversata del Mar Rosso, una figura dell'affrancazione dalla tirannia del demonio e della liberazione con il battesimo. Dall'altra, in Filone non troviamo una trasposizione sistematica del racconto dell'Esodo all'itinerario spirituale, come è il caso per la vita dei patriarchi, ma almeno abbiamo dei temi particolari come quello della tenebre del Sinai, che sono interpretati dalla vita spirituale. Unendo queste due correnti, Origène ha sviluppato tutta una dottrina dell'itinerario mistico che va dall'uscita dall'Egitto all'entrata nella Terra Promessa.

Dobbiamo fare due osservazioni: la prima è che questa simbolica è distinta dalla simbolica sacramentale, ove il passaggio del Mar Rosso figura l'entrata al catecumenato e la traversata del Giordano il battesimo. Qui, invece, la traversata del Mar Rosso è il battesimo e l'inizio dell'itinerario mistico. In secondo luogo, nell'itinerario origenista la fine del viaggio è l'entrata nella Terra promessa, non l'ascensione al Sinai. Questa non giuoca alcun ruolo, mentre era molto importante non solo in Filone, ma anche in Clemente, e lo diventerà per Gregorio di Nyssa. Il fatto è che la mistica di Origène non conosce la tenebra, è una mistica della luce, e questo è forse il suo limite. È più una mistica speculativa dell'illuminazione dello spirito attraverso la gnosi, che una mistica sperimentale della presenza del Dio nascosto preso nell'oscurità dal tocco dell'anima. Questo è un punto importante da precisare.

Il tema dell'itinerario dell'anima figurato dall'Esodo, è trattato da Origène nelle sue *Omelie sull'Esodo* e *sui Numeri*. Vi troviamo riassunto tutto l'itinerario spiritua-

le: «I figli di Israele erano in Egitto, tribolando nella paglia e nel fango al servizio del Faraone fino al momento in cui il Signore gli inviò il suo Verbo attraverso Mosè, per condurli fuori dall'Egitto. Così per noi, quando eravamo in Egitto, cioè nelle tenebre dell'errore e dell'ignoranza, compiendo le opere del diavolo ed immersi nelle concupiscenze della carne, il Signore ha avuto pietà delle nostre afflizioni e ci ha inviato il suo Verbo per liberarci» (*In Num. Hom.*, XXVII, 1).

Abbiamo qui il punto di partenza: l'anima è nel peccato, sotto il duplice aspetto biblico della tirannia del demonio e platonico del pantano (*Fedro*, 69 c). L'iniziativa del Verbo liberatore è al principio dell'itinerario spirituale, a cui corrisponde la conversione dell'anima che si mette in cammino al suo seguito, come gli Ebrei in Egitto seguivano la colonna di nuvola che figura il Verbo o lo Spirito Santo.

Origène ci descrive adesso le tappe successive, le diverse dimore dell'anima: «La nostra prima dimora, se vogliamo uscire dall'Egitto, è quella in cui, lasciando il culto degli idoli e la venerazione dei dèmoni, crediamo al Cristo, nato dalla Vergine Maria e dallo Spirito Santo, e che è venuto nel mondo incarnandosi» (XXVII, 3). Il fondamento della vita spirituale è la fede. Questo è capitale e ci mostra già dall'origine che non si tratta di una semplice ascesa platonica. L'equivalente liturgico di questo passo è la rinuncia a Satana, cioè all'idolatria, e l'adesione al Cristo che inaugura la cerimonia del battesimo. È la tappa iniziale: «Dopo questo, sforziamoci di progredire e di salire i gradi successivi della fede e delle virtù» (XXVII, 3).

I tre giorni di cammino dall'Egitto al Mar Rosso sono segnati dall'inseguimento del Faraone e degli Egiziani. Questo inseguimento è commentato da Origène altrove: «Gli Egiziani ti inseguono e ti vogliono ricondurre al loro servizio, ossia i dominatori di questo mondo e gli spiriti malvagi che un tempo hai servito» (*In Ex. Hom.*, V, 5). Tali sono le tentazioni che incominciano ad assalire l'anima che si è messa in cammino verso la per-

fezione e che si sforzano di stornarla dal suo disegno e di riportarla al mondo. Ma se essa persevera, gli Egiziani saranno inghiottiti dal Mar Rosso e l'anima, «avanzando di dimora in dimora, attraverso quelle dimore di cui si dice che sono numerose nella casa del Padre, acquisisce dei gradi sempre nuovi di illuminazione, abituandosi poco a poco a sopportare la vista della vera luce, che rischiara ogni uomo, ed a sostenere lo splendore della mirabile maestà (*In Num. Hom.*, XXVII, 5).

Inizia qui per l'anima la traversata del *deserto* «ove essa si esercita nei precetti del Signore ed ove la sua fede è messa alla prova dalle tentazioni... Sono questi progressi attraverso le diverse tentazioni della vita e della fede che vengono chiamati dimore e che compiono ciò che è scritto: *Essi andranno di virtù in virtù*, fino a che giungano al più alto grado delle virtù e attraversino il fiume di Dio e ricevano l'eredità promessa» (XXVII, 5).

Tale cammino attraverso il deserto corrisponde allo spogliamento progressivo della vita carnale ed al risveglio della vita spirituale. Origène sottolinea innanzitutto che il popolo è condotto da Mosè e da Aronne. Ciò significa che il progresso dell'anima si realizza tanto nell'azione, figurata da Aronne, quanto nella contemplazione, figurata da Mosè: «È necessario che uscendo dall'Egitto, possediamo non solo la scienza della Legge e della fede, ma che portiamo i frutti delle opere che piacciono a Dio» (XXVII, 6)[7]. Questo viene anche da Filone. Lo spogliamento sarà per prima cosa la rinuncia al peccato, che è figurato dalla vendetta di Dio sugli dèi degli Egiziani (*Numeri*, XXIII, 4).

La stazione seguente si chiama *Ramesse*, che significa, dice Origène, «agitazione violenta»: «Il primo progresso dell'anima sta nel ritirarsi dall'agitazione terrestre e nel sapere che, come un viaggiatore, deve abitare nelle tende, in cui, libera e senza legami, possa far fronte ai nemici» (XXVII, 9). Dopo la lotta contro i peccati,

[7] Vedere anche *Comm. Joh.*, I, 91; VI, 103; XXVIII, 37; *In Num. Hom.*, XXII, 1.

c'è la lotta contro le πάϑη, le passioni, e la conquista dell'ἀπάϑεια, che è la libertà spirituale, attraverso il distacco che permette il raccoglimento. Qui appare un tratto del vocabolario ellenistico, stoico, ma trasposto in una prospettiva cristiana.

Dopo questo vengono due tappe, di cui una è segnata dalla pratica di una penitenza moderata, perché «è pericolosa, all'inizio, un'astinenza eccessiva e smodata», e l'altra, *Beelsefon*, che è tradotta *ascensio speculæ*, significa che l'anima incomincia ad intravedere i beni futuri ed a constatare i suoi progressi. Il tema della *specula* si ritroverà in Plotino e giuocherà un grande ruolo in Gregorio di Nyssa, ove indica che le cose terrestri indietreggiano poco a poco nella misura in cui i beni divini si fanno più vicini.

Marra, che è la tappa successiva, sottolinea le prove spirituali dell'anima: la vita spirituale sembra amara all'uomo carnale, che rimpiange i nutrimenti dell'Egitto. Ma, d'altra parte, l'anima incomincia ad essere confortata dalle consolazioni spirituali che sono figurate dalle fontane e le palme di Elim: «Tu non saresti giunto ai palmizi se non avessi attraversato le amarezze delle tentazioni, e non saresti giunto alla dolcezza delle fontane se prima non avessi sormontato quello che è aspro e austero. Non è, pertanto, che ci sia qui la fine e la perfezione totale; ma Dio, che conduce le anime in questo viaggio, in mezzo alle fatiche ha disposto dei *refrigeria*, delle oasi, ove l'anima ricupera le sue forze per ritornare più ardente ai nuovi lavori» (XXVII, 11).

L'anima perviene allora al deserto di *Sin*. La parola significa sia «visione» che «tentazione». Vi sono infatti, dice Origène, «delle visioni che sono delle tentazioni. Talvolta l'angelo del male si trasfigura in angelo di luce» (XXVII, 12). È il momento delle illusioni spirituali. Origène lo analizza profondamente: «Per questo bisogna vigilare a discernere con scienza il genere delle visioni. L'anima che, avanzando, sarà giunta ad incominciare ad avere il discernimento delle visioni, proverà con ciò che è spirituale, se sa discernere tutto. Per tale motivo, anche

fra i doni spirituali, si conta fra i doni dello Spirito Santo quello del discernimento degli spiriti» (XXVII, 11).

Questa dottrina del discernimento degli spiriti è lungamente trattata nel *De Principiis*. È uno dei principali aspetti della vita spirituale che Origène ha elaborato, e che i Padri del deserto erediteranno da lui. Esso avrà un ruolo considerevole nella mistica evagriana, e la *Vita di sant'Antonio* gli assegna un posto molto importante.

Le tappe seguenti sono interpretate dalla guarigione dell'anima e dalla distruzione totale della concupiscenza. Allora l'anima guarita, ricuperata, inizia ad entrare nelle vie mistiche. Noteremo che il Sinai è passato senza alcuna menzione. L'anima perviene ad *Aseroth*, che significa «dimore perfette» o «beatitudine»: «Contempla attentamente, o viaggiatore, chiunque tu sia, la successione dei progressi. Dopo che hai seppellito ogni concupiscenza della carne, arrivi ai larghi spazi degli *atria*, pervieni alla beatitudine. Felice, infatti, è l'anima che non è più corrotta dai vizi della carne. Di là essa giunge a *Ratman*, che significa "visione consumata". Che cosa vuol dire questo, se non che l'anima cresce in modo che, avendo smesso di essere pressata dai desideri carnali, ha delle visioni consumate e riceve una perfetta intelligenza delle cose, conoscendo più pienamente e più profondamente le cause dell'Incarnazione del Verbo e le ragioni delle sue economie?» (XXVII, 12).

Qui arriviamo alla gnosi, che ha per oggetto la conoscenza delle realtà divine. Origène così la definisce: «Essa consiste nella conoscenza di Dio, abbracciando la scienza delle cose divine ed umane e le loro cause» (*Comm. Mt.*, XII, 5). Verte in particolare sulle creature spirituali e le loro diverse dimore (*De Principiis*, II, 11, 15), e poi sulle origini e le fini del destino dell'uomo. Questa scienza delle cose divine separa l'anima dalle cose terrestri e caduche, e l'introduce nel mondo intelligibile: è ciò che segna la stazione seguente. La proprietà della gnosi è infatti di essere una conoscenza trasformante che introduce nelle realtà di cui essa è la conoscenza.

Tuttavia, giunta su queste cime, l'anima non sfugge

alle tentazioni. Il fatto è che «le tentazioni le sono date come una guardia e una protezione» (XXVII, 12). Numerose stazioni le designano. Esse mettono alla prova la pazienza dell'anima. Al tempo stesso questa, ormai armata di tante virtù, si avvicina necessariamente al combattimento, che è contro i principati, le dominazioni ed i *cosmocratores*, combattimento spirituale, che è ad un tempo compimento delle opere della predicazione e dell'insegnamento. Per Origène, lo spirituale non ha come fine la contemplazione. Dio lo colma delle sue luci e della sua forza affinché possa intraprendere le grandi lotte di Dio che sono quelle dell'apostolato. Völker ha avuto ragione nell'insistere a lungo su questo aspetto (*Volkommenheits.*, pag. 68 e segg.): «Egli ci ha fatto ministri della Nuova Alleanza», dice Origène citando San Paolo. La lotta contro le potestà è, del resto, anche partecipazione alla redenzione, che sia operata dai martiri o dagli asceti.

Rimangono allora le ultime vette della vita contemplativa: «Di là si perviene a *Thara*, che significa in greco ἔκστασις, ciò che si dice quando lo spirito è reso inebetito dallo stupore che gli provoca qualccosa. Questa ἔκστασις ha dunque luogo quando lo spirito è attonito nella conoscenza di cose grandi e mirabili» (XXVII, 12).

Questo testo ha suscitato una grande controversia. Völker infatti vede in esso l'affermazione di un'esperienza estatica (*Volkommenheits.*, pag. 135). Egli accosta questo passaggio, che sfortunatamente abbiamo solamente nella traduzione latina di Rufino, ad un altro passo di Origène: «Uscendo (ἐξιστῶν) dalle cose umane e diventando posseduto da Dio (ἐνθουσιῶν) ed ebbro (μεθύειν) di una ebbrezza non irrazionale, ma divina» (*Comm. Joh.*, I, 30). H.-Ch. Puech ha lungamente discusso l'interpretazione di Völker nel suo articolo (pag. 529-533). Egli mostra che, secondo Filone (*Quis rerum divinarum heres*, 249-256), ἔκστασις può significare sia stupore violento in presenta di avvenimenti inattesi, sia possessione dello spirito da parte dello πνεῦμα divino ed espulsione del νοῦς ἴδιος. È il secondo senso che sarà «estasi» nel senso tecnico della parola.

Ora, è evidentemente il primo senso che è inteso nel commentario di Origène. Del resto, il testo del *Commentario su Giovanni* parla di un passaggio dalle cose umane alle cose divine e non dell'«uscita da sé» che è propria dell'estasi. Il P. Rahner (*R. A. M.*, 1932, pag. 135), il P. Viller (*R. A. M.*, 1930, pag. 255), il P. Hausherr (*Or. christ. per.*, 1936, pag. 129), sono dello stesso avviso e non vedono in Origène un'allusione all'estasi propriamente detta.

Queste osservazioni sembrano giustificate. Da una parte, è sicuro che vi era una diffidenza nei confronti delle manifestazioni estatiche dubbie all'inizio del III secolo, a causa degli eccessi del montanismo. D'altro canto, è anche sicuro che la mistica di Origène è più orientata verso una contemplazione intellettuale che verso questa trasformazione dell'anima attraverso l'amore e questa esperienza della presenza di Dio, che descriverà Gregorio di Nyssa. La sua mistica rimane una mistica da didascalo, che culmina nella contemplazione dei misteri. Sarà riservato a Gregorio di Nyssa il fondare la teologia mistica propriamente detta, descrivendo l'entrata dell'anima nella tenebra ove, al di là di tutti i concetti, attraverso l'amore, essa ha un'oscura esperienza della presenza di Dio. Origène si ferma nel dominio della gnosi che Gregorio supererà. O, quanto meno, la sua descrizione si arresta a questo dominio.

Tale è l'interpretazione spirituale dell'Esodo che ci dà Origène, molto ricca di una mirabile dottrina spirituale. Il tema centrale è quello del deserto: è la traversata della notte dei sensi, in cui il gusto delle cose divine si sveglia man mano che quello dei nutrimenti terrestri è abolito. Origène descrive le tappe di questo itinerario. Ma ciò che per lui caratterizza ancor più la vita spirituale e ciò che tramanderà a Gregorio di Nyssa, è il fatto che essa è un progresso perpetuo: è il tema dei tabernacoli, delle tende del deserto, che sono sempre delle dimore provvisorie. *Non habemus hic manentem civitatem*:

«Se tu cerchi la differenza fra le case e le tende (*tabernacula*), ecco la distinzione che si può fare. La casa è

una cosa stabile e racchiusa entro dei limiti determinati. Le tende sono le dimore di coloro che sono sempre in cammino e non hanno raggiunto il termine del loro viaggio... Ora, coloro che si dedicano alla scienza ed alla sapienza, che non hanno un termine (quale sarebbe, infatti, il termine della sapienza di Dio? Più uno vi accede, più trova delle profondità, e più scruta queste profondità, più le scopre ineffabili e incomprensibili), coloro che avanzano dunque nelle vie della sapienza di Dio non hanno una casa, perché non sono giunti al termine, ma dei tabernacoli, nei quali camminano e progrediscono sempre, e più progrediscono, più la via che si apre davanti al loro cammino aumenta e si estende all'infinito. Ed è vero che se qualcuno ha fatto qualche progresso nella scienza e ne ha fatta qualche esperienza, sa che, quando si è pervenuti ad una certa contemplazione (θεωρία) e conoscenza dei misteri spirituali, l'anima dimora là come in una tenda.

«Ma quando, dalle cose che ha trovato, ne sorge un'altra ed essa avanza verso altri progressi, allora, levando la sua tenda, va verso ciò che è più elevato e stabilisce là la sede del suo spirito, fisso nella pace dei sensi; poi nuovamente essa trae da qui altre esperienze spirituali, che le sono state aperte a seguito delle precedenti; e così, protendendosi sempre verso ciò che è avanti (ἐπεκτεινόμενος), essa sembra marciare sotto la tenda» (*In Num. Hom.*, XVII, 4).

Le ultime parole del passaggio ci fanno toccare il tema dell'epectasi, che sarà centrale in Gregorio di Nyssa. L'essenza della vita spirituale è questa continua evoluzione, per la quale l'anima non si ferma mai a ciò che è acquisito, ma rimane sempre aperta a dei nuovi beni. Ritroviamo la concezione che Origène ha della creatura spirituale come un progresso perpetuo. La sua mistica, qui, è l'applicazione pratica della sua antropologia.

Arriviamo ora al culmine della vita spirituale, all'unione perfetta figurata dal *Cantico dei Cantici*. Su questo libro abbiamo, di Origène, due *Omelie* e un *Commentario*. Per la dottrina spirituale è importante il se-

condo. Vi era già stato, prima di Origène, un *Commentario del Cantico* di Ippolito di Roma, ma questo verte sull'unione del Verbo e della Chiesa. È Origène che per primo ha visto nel *Cantico dei Cantici* il poema dell'unione dell'anima e del Verbo. O piuttosto egli vi vede sia l'uno che l'altro: l'unione del Verbo è, ad un tempo, con la Chiesa intera e con l'anima. È l'opera più importante per la conoscenza della spiritualità di Origène, ed anche quella che avrà l'influenza più grande: attraverso Gregorio di Nyssa e San Bernardo, sarà all'origine di tutta una simbolizzazione della vita mistica.

Origène vi sviluppa una teoria dei tre gradi della vita spirituale, che peraltro impronta a Filone, il quale, a sua volta, l'aveva derivata dai filosofi greci, e di cui la fortuna doveva essere immensa. Egli ricorda, innanzitutto, che i Greci riducevano le scienze generali (per opposizione alle discipline preparatorie) a tre: etica, fisica e teorica. Origène le designa con il nome di morale, fisica e contemplativa: «Salomone, volendo distinguere queste tre scienze, le ha presentate in tre libri adattati ciascuno al suo grado. Dapprima, nei Proverbi, egli ha insegnato la morale, esponendo le regole della vita. Ha poi racchiuso la fisica nell'Ecclesiaste: il suo scopo è, distinguendo le cause e la natura delle cose, di riconoscere che la vanità deve essere abbandonata e che bisogna sforzarsi verso le cose eterne e durature; essa insegna che tutte le cose visibili sono caduche e fragili. Quando colui che si dedica alla Sapienza avrà compreso questo, le disprezzerà e le disdegnerà, e rinunciando, per così dire, al mondo intero, si rivolgerà verso le cose invisibili ed eterne che sono insegnate in modo spirituale dalle immagini ispirate all'amore nel Cantico dei Cantici. Così l'anima, dopo essere stata purificata nei suoi costumi ed essendo avanzata nel discernimento delle cose naturali, è capace di accedere alle realtà contemplative e mistiche, e si eleva alla contemplazione della divinità attraverso un amore puro e spirituale» (78).

Questo testo è fondamentale nella storia della spiritualità. Vi troviamo infatti l'esposizione di tre vie, pur-

gativa, illuminativa ed unitiva. Osserveremo ciò che Origène dice della seconda, che è particolarmente interessante: essa consiste nel formarsi un vero giudizio sulle cose, vale a dire nel comprendere la nullità delle cose temporali e che solo il mondo spirituale è reale. Si tratta dunque di staccarsi dall'illusione del mondo e di attaccarsi alle realtà vere. Una volta stabilita tale convinzione nell'anima, questa può entrare nelle vie della contemplazione delle cose divine. È da notare anche il parallelismo fra le tre vie ed il seguito dei tre libri sapienziali. Origène, ispirandosi a Filone, le collega anche ai tre patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe: Abramo rappresenta l'obbedienza ai comandamenti, Isacco la filosofia naturale, Giacobbe la contemplazione a causa del nome di Israele. Ma in Filone, Giacobbe era colui che progrediva e Isacco il perfetto. Nei *Numeri* queste tre categorie sono figurate dagli Israeliti, i levìti ed i sacerdoti, la qual cosa viene da Filone; nel Cantico, sono figurate dalle concubine, le ragazze e la sposa. Esse corrispondono ai principianti, gli avanzati ed i perfetti (vedere K. Rahner, *R. A. M.*, 1932, pag. 125 e segg).

Il *Cantico* corrisponde alla terza via. È il poema dell'amore spirituale. Origène ricorda, di sfuggita, che Platone ha parlato anche dell'amore spirituale nel *Banchetto* (Prologo; Baehrens, 63). Esistono infatti due amori: «Come vi è un certo amore carnale, che i poeti chiamano anche desiderio (ἐπιθυμία), così vi è un certo amore spirituale che l'uomo interiore, amando, genera nello spirito. E per parlare più chiaro, se qualcuno si trova a portare ancora l'immagine del terrestre secondo l'uomo esteriore, è guidato dal desiderio e dall'eros terrestre. Ma colui che porta l'immagine del celeste secondo l'uomo interiore, è guidato dal desiderio e dall'amore celeste. L'anima è mossa da questo amore quando, avendo visto la bellezza del Verbo di Dio, essa ama il suo splendore e riceve da lui una freccia ed una ferita d'amore» (67). «Come l'infanzia non conosce la passione dell'amore, così quello che è bambino secondo l'uomo interiore non è capace di comprendere queste cose» (62). Ed è per que-

sto che gli Ebrei erano saggi nel non permettere la lettura senza distinzione.

Il tema del *Cantico* è quello dell'anima di cui «tutto il desiderio è di essere unita al Verbo di Dio e di penetrare nei misteri della sua sapienza e della sua scienza come nella camera nuziale dello Sposo celeste» (91). Per raggiungere questo, è necessario che il Verbo stesso la illumini, perché le forze della sua natura, la sua ragione e il suo libero arbitrio ne sono incapaci. Il bacio dello Sposo è «l'operazione di Dio che illumina lo spirito e, come attraverso una certa parola d'amore, gli manifesta delle cose oscure e nascoste, se essa merita di ricevere la presenza di questa operazione... Tutte le volte che cerchiamo nel nostro cuore qualcosa che concerne i santi dogmi e lo troviamo senza maestro, possiamo credere che ogni volta è un bacio che ci è dato dal Verbo» (92). Vediamo chiaramente la differenza con le tre vie precedenti. In quelle Dio agiva nell'anima attraverso i maestri esteriori: qui è il maestro interiore che l'istruisce dal di dentro.

Così, la vita mistica appare come una sicura conoscenza sperimentale delle cose divine. Origène esprime questo concetto in una dottrina fondamentale che è il primo ad aver sviluppato, quella dei sensi spirituali. Tale dottrina è accennata nella Scrittura, per esempio nel *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus* (*Salmo XXXIV*, 9). I principali testi sono stati raggruppati da Ziegler (*Dulcedo Dei*, 1 e segg.). Ma l'originalità di Origène è stata di accostare questi testi e di costituirne una dottrina coerente. È ciò che il P. Rahner ha studiato (*Les débuts d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, R. A. M., 1932, pag. 113 e segg.). I sensi spirituali sono lo sbocciare della vita della grazia che permette di gustare, di toccare, di contemplare le cose divine. Il P. Stolz (*Théologie de la mystique*, pag. 231) vi vede una restaurazione della sensibilità sublimata dal Paradiso. Personalmente, ho preso posizione contro questa tesi in *Platonisme et théologie mystique*. Si tratta di metafore che indicano delle esperienze spirituali.

Origène espone la sua dottrina nel *De Principiis*: «Colui che fa un esame più approfondito dirà che esiste, come ha detto la Scrittura, un senso generico divino; solo il Beato saprà trovarlo, come è scritto: *Tu troverai il senso divino*. Di questo senso, vi sono differenti specie: una vista per contemplare gli oggetti sopra-corporali, come è chiaramente il caso per i cherubini ed i serafini; un udito capace di distinguere delle voci che non risuonano nell'aria; un gusto per assaporare il pane vivente disceso dal cielo al fine di dare la vita al mondo; un odorato che percepisce ciò che ha portato Paolo a definirlo *"il buon odore del Cristo"*; un tatto che possedeva Giovanni quando ha palpato il Verbo di Vita... Salomone sapeva già che vi sono in noi due tipi di sensi: uno mortale, corruttibile, umano, ed un altro immortale, spirituale, divino».

Questo tema è sviluppato nel *Commentario sul Cantico*: «L'anima afferrata dall'odore dei profumi del Verbo, è trascinata al suo seguito. Che cosa farà quanto il Verbo di Dio occuperà anche il suo udito, la sua vista, il suo tatto ed il suo gusto, in modo che l'occhio, se può vedere la gloria del Figlio di Dio, non vorrà più vedere altra cosa, né l'occhio intendere altra cosa che il Verbo di vita e di salvezza? E colui la cui mano avrà toccato il Verbo di Vita, non toccherà più nulla di caduco e di perituro, né il suo gusto, quando avrà gustato il Verbo di Vita, la sua carne e il pane che discende dal cielo, sopporterà di gustare nient'altro dopo questo. Dopo questa dolcezza, infatti, ogni sapore gli sembrerà amaro... Colui che avrà meritato di essere con il Cristo prenderà e gusterà la voluttà del Signore. Troverà le sue delizie non nel solo senso del gusto, ma tutti i suoi sensi faranno loro delizia del Verbo di Vita. Per questo noi preghiamo coloro che sentono tali cose di mortificare i loro sensi carnali, per non ricevere degli impulsi che vengono da essi, ma di mostrare i sensi divini dell'uomo interiore per afferrare queste cose, secondo la parola di Salomone che dice: *Tu troverai il senso divino*» (I, 104-105).

Abbiamo ora tutti gli elementi della dottrina dei sensi spirituali. È il Verbo che li risveglia nell'anima. Essi

sono lo sbocciare dell'uomo interiore e corrispondono a delle esperienze spirituali diverse, che hanno per oggetto il Verbo presente nell'anima. Sono dunque legati alla perfezione della vita spirituale: «Colui che è pervenuto al sommo della perfezione e della beatitudine, troverà le sue delizie nel Verbo di Dio», ed alla mortificazione della vita carnale. Nella misura in cui l'uomo esteriore deperisce, l'uomo interiore si fortifica. Infine, essi imprigionano l'anima e la strappano a se stessa. Per colui che ha gustato le cose divine, le cose carnali non hanno più sapore (vedere anche *De Principiis*, I, 1, 7 e 9; *Contra Celsum*, I, 48; VII, 34; *In Lev. Hom.*, XXXI, 7; *In Ez. Hom.*, XI, 1; *Comm. Cant.*, II, 167).

Questa dottrina origenista sarà una delle più feconde dal punto di vista spirituale, lungamente sviluppata da Gregorio di Nyssa[8]. La sua originalità sta nell'aver stabilito una gerarchia fra i diversi sensi, corrispondente alle tappe dell'ascensione mistica. Egli insiste molto anche sull'opposizione fra i sensi carnali e quelli spirituali. All'inizio, la vita spirituale sembra amara perché i sensi carnali sono frustrati, ed i sensi spirituali non ancora risvegliati. Ma per l'anima che acconsente ad attraversare questo deserto, poco a poco il gusto di Dio si sveglia. Sant'Agostino deve a questa dottrina forse la più bella pagina delle *Confessioni* (X, 27). San Bernardo le dà largo spazio. Il P. Rahner l'ha studiata in San Bonaventura, e si conosce l'importanza del tocco dell'anima nell'opera di santa Teresa[9].

9 J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, pag. 235 e segg.

8 Osserveremo, al termine di questo studio della spiritualità di Origène, che essa è in relazione con la sua dottrina della partecipazione dei logikoi al Logos, così come l'abbiamo esposta più in alto (cap. IV, 1). Il progresso dell'anima è un recupero della sua conformità con il Verbo, presente nell'anima, che gli permette di unirsi a Lui attraverso la visione e l'amore. Questo è stato messo in risalto dal P. Lieske (*Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, pag. 120 e segg.). Ma, d'altro canto, la mistica di Origène non è una pura speculazione. Essa è l'eco di un'esperienza spirituale profonda. E Völker ha avuto ragione ad insistere su questo aspetto. Questa esperienza vale per se stessa e conferisce ad Origène, nell'ordine proprio della spiritualità, un'importanza considerevole.

CONCLUSIONE

François Mauriac ha scritto un giorno di Pascal: «Tutti gli ordini di grandezza in un solo uomo, e che giustamente è un cristiano». Al termine di questo studio, è anche quello che possiamo dire di Origène. Egli fa parte di questo genere così raro di uomini che sono stati ugualmente grandi nell'ordine del genio ed in quello della santità. Come Pascal appartiene contemporaneamente al dominio della storia del pensiero e della scienza, ed a quello della vita spirituale, così è per Origène.

Questo spiega perché i filosofi, con De Faye, lo hanno rivendicato per sé, e gli spirituali, con Völker, al contrario hanno visto in lui uno dei loro maestri. L'uno e l'altro hanno ragione. Ma dove entrambi hanno avuto torto, è stato nel volerlo ridurre all'aspetto che li aveva colpiti. Quello che abbiamo voluto in questo libro, ed è il suo primo carattere, è stato di mostrare in Origène i diversi ordini di grandezza senza cercare di ridurli l'uno all'altro.

Nel corso del nostro viaggio, Origène ci è apparso successivamente come un cristiano militante, come un esegeta sapiente, come un genio filosofico, come un grande spirituale. Ogni volta, scoprendone un nuovo aspetto, abbiamo avuto la sensazione che fosse il principale. Ora, è questa la proprietà dei grandissimi: che siano ugualmente grandi in tutti gli ordini di grandezza.

Così il nostro primo compito è stato di riunire in una stessa opera i diversi aspetti del maestro di Alessandria. Questo ci è stato facilitato dai lavori anteriori ove ognuno di questi aspetti era stato approfondito, come, ad esempio, il libro di Koch sulla filosofia di Origène e quello di Völker sulla sua mistica. Ma da una parte, certi settori dell'opera di Origène erano stati fin qui trascurati – e che non sono i meno importanti.

Il primo è la testimonianza che ci apporta sulla vita della comunità cristiana. Tutta la vita di Origène si è compiuta negli incarichi dell'insegnamento e della predicazione, in una delle epoche più intensamente drammatiche della vita della Chiesa. Egli è un «uomo di Chiesa» nel senso più pieno del termine. Ed è là il primo e più essenziale carattere della sua personalità. Nessuna immagine sarebbe più falsa di quella che ne farebbe una specie di filosofo la cui appartenenza alla Chiesa sarebbe esteriore alla vita profonda. Ed è quello che, più o meno, dice De Faye. Abbiamo dunque ristabilito le prospettive e situato Origène nella comunità cristiana del suo tempo.

Ancor di più abbiamo insistito sul suo ruolo come esegeta, consacrandogli un terzo del nostro lavoro. Tutta la sua opera è infatti un commentario della Bibbia. E bisogna che il pregiudizio contro l'esegesi patristica sia ben radicato perché non si sia attribuita più importanza a questa parte della sua opera. Ben lungi dall'essere trascurabile, ci sembra, al contrario, la più importante. Creatore della critica testuale dell'Antico Testamento, Origène è il grande teologo dei rapporti fra i due Testamenti, ove esprime la tradizione comune della Chiesa. Gli elementi culturali caduchi, improntati all'allegorismo filoniano o gnostico, non tolgono nulla al valore durevole della sua teologia biblica. Origène è prima di tutto il dottore della Parola di Dio, l'interprete ispirato della Scrittura: tutto il resto, teologia, spiritualità, apologetica, è fondato su questo.

Del resto, era importante riunire in uno stesso libro questi diversi aspetti, di cui alcuni erano stati studiati

separatamente, altri erano stati ignorati, se si voleva dare del genio di Origène un'idea d'insieme. Ed è essenzialmente quello che abbiamo voluto fare. Chi vorrà approfondire e studiare un determinato settore dell'opera del nostro autore, potrà riferirsi ad uno degli studi parziali che abbiamo indicato strada facendo, ed in cui un punto particolare è sviluppato con un'ampiezza che non potevamo consacrargli in un'opera di insieme.

Il libro di Völker e quello del P. Lieske restano indispensabili a chi vorrà studiare a fondo la mistica di Origène, alla quale non abbiamo potuto dedicare che un capitolo. Il giorno in cui apparirà, il libro di H.-Ch. Puech sulla teologia trinitaria di Origène darà un'idea della complessità di una questione di cui abbiamo solamente indicato l'importanza. Ma con questi diversi aspetti, che gli studi degli ultimi anni hanno successivamente messo in risalto, rimaneva di comporne un volto, di far sorgere l'uomo che aveva riunito in sé tanti doni, ed è quello che abbiamo cercato di fare, rifiutandoci di semplificare una personalità di cui la diversità è la caratteristica più importante.

Questo rifiuto di semplificazione lo abbiamo portato anche all'interno di ogni problema. Ci è apparso che in ogni dominio il pensiero di Origène fosse irriducibile ad una sistematizzazione e che occorresse riconoscere in lui la presenza simultanea di correnti non ridotte all'unità. Questo spiega il fatto che, a seconda che ci si sia interessati nel passato esclusivamente all'uno o all'altro aspetto, si abbia potuto dare di lui delle immagini così disparate. Ciò è vero della sua esegesi. Si sente continuamente parlare dell'allegorismo di Origène, che si accosta a quello di Clemente. Che cosa bisogna intendere con questo? Pensiamo di aver mostrato – ed è uno dei risultati più chiari del nostro lavoro – che da una parte Origène è un testimone eminente della tradizione tipologica comune della Chiesa, che vede in certi luoghi dell'Antico Testamento delle figure del mistero del Cristo. Vi è anche in Origène tutta una teologia della storia alla quale abbiamo consacrato un lungo capitolo ed in cui e-

gli appare come un grande dottore della teologia biblica. Ma a fianco di questo, troviamo in lui delle influenze dell'esegesi rabbinica, di quella degli gnostici, di quella di Filone soprattutto, che non hanno nulla a che vedere con la tipologia. La confusione della due cose è molto dannosa, e toglie tutto il valore alla maggior parte dei libri che trattano la questione. Pensiamo che si debba operare una classifica, di cui abbiamo fornito qualcuno dei criteri, e che è la condizione per uno studio fruttuoso dell'esegesi dei Padri.

Dirò la stessa cosa per la teologia del nostro autore. De Faye o Koch vi vedono una sistematizzazione ispirata ai princìpi del platonismo. D'altra parte, per l'autorità ecclesiastica Origène ha un grande peso in numerosi settori. In realtà, in lui vi sono contemporaneamente delle dottrine che sono puramente il riflesso di insegnamenti comuni della Chiesa ed altre che provengono da una sistematizzazione personale. Siamo stati condotti ad osservare che nel dominio in cui la tradizione della Chiesa è già fissata, Origène ne è semplicemente l'eco. Questo è sorprendente in ciò che concerne la teologia della redenzione, come vittoria sulle potenze, del battesimo e del martirio: abbiamo qui un insieme dottrinale che affondava troppo profondamente nella vita della comunità cristiana perché Origène potesse liberarsene.

A fianco di questo, troviamo in lui una dottrina sistematica, relativa alle origini ed alla fine della storia della salvezza, sulle quali gli insegnamenti della tradizione erano imprecisi, e che egli tenta di spiegare a partire dai dati sicuri che sono l'Amore di Dio e la libertà dell'uomo. Questa sistematizzazione, notevolmente rigorosa e chiara, che comporta la preesistenza delle anime e la loro apocatastasi, è quella che spesso si considera come la teologia di Origène. Essa non ne costituisce che una parte, quella in cui Origène, laddove non ha una tradizione a cui appoggiarsi, propone un'ipotesi esplicativa.

Si può dunque dire che si trovano in Origène, ad un tempo, i due aspetti che costituiscono il vero teologo: lo

sforzo di sistematizzazione da una parte – ed al tempo stesso il rifiuto di deformare la verità rivelata per piegarla alle esigenzė del sistema, che significherebbe accettare una certa incoerenza.

Bisogna allora rinunciare a trovare una prospettiva che permetta di intravedere l'unità di una personalità e di un'opera così complesse? Questa prospettiva esiste, ma non la si deve cercare nell'ordine speculativo. Origène è qualcuno che ha incontrato il Cristo, ed è questa esperienza religiosa, questa familiarità con il Cristo resuscitato, che è tutta la sua vita. Si è osservato che questo grande speculativo, quando parla del Cristo, ha una tenerezza che ricorda un San Bernardo, un San Francesco, un Sant'Ignazio. Egli è innanzitutto, sul piano dell'esistenza, un testimone del Cristo. Ed è perché il Cristo è per lui la realtà sovrana che egli ne fa il centro della sua opera. Se la riprendiamo, infatti, vediamo che il Cristo ne è il focolaio di unità, che essa è cristocentrica. La comunità cristiana è per lui il corpo mistico di cui il Cristo è il capo.

L'esegesi ha l'obiettivo di mostrarci il Cristo che «è presente dappertutto» nell'Antico Testamento, sotto il velo della lettera. La teologia è lo studio del Verbo che si incarna per restaurare attorno a sé l'unità delle creature spirituali che partecipano a Lui. La mistica è una mistica del Verbo incarnato, che non ha altro scopo che la conformità con il Verbo incarnato e la trasformazione in Lui. Poco importa, allora, la coerenza logica di quella o quell'altra parte del sistema. L'unità di Origène è, più profondamente, nella conoscenza interiore e nell'amore ardente del Signore Gesù.

INDICE DEGLI AUTORI CITATI E DEGLI ARGOMENTI NOTEVOLI